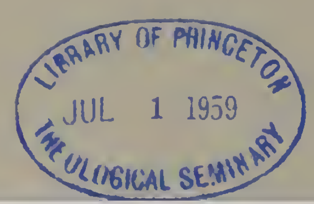



LIBRARY OF PRINCETON
JUL 1 1959
THEOLOGICAL SEMINARY

Analecta Gregoriana
Cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita

VOL. LXXXV
SERIES FACULTATIS HISTORIAE ECCLESIASTICAE
Sectio B (n. 13)

JUAN DE VALDES

1498 (?) - 1541

Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo

por

Fr. DOMINGO de Sta. TERESA, O. C. D.

ROMAE
APUD AEDES UNIVERSITATIS GREGORIANAE
1957

IMPRIMI POTEST

Victoriae, die 5 Maii 1955

Fr. Bernardinus a Jesu Infante, O. C. D.
Superior Provincialis

NIHIL OBSTAT

Victoriae, die 10 Augusti 1955

Dr. Angelus Suquia
Censor

IMPRIMATUR

† Franciscus, Ep. Victoriensis

Victoriae, die 10 Augusti 1955

ROMAE - TYPIS PONTIFICIAE UNIVERSITATIS GREGORIANAE

ADVERTENCIA PRELIMINAR

La presente monografía reproduce con algunas modificaciones el trabajo presentado como tesis doctoral en la Facultad de Historia Eclesiástica de la Universidad Gregoriana de Roma en el otoño de 1953.

La figura religiosa de Juan de Valdés que producía indudable atracción personal en el círculo reducido de sus amistades espirituales, atrae hoy la atención de los investigadores. La introducción historiográfica mostrará el cúmulo de apreciaciones desconcertantes o contradictorias de que ha sido objeto su persona y pensamiento religioso. Ellas me hicieron creer que una investigación metódica de la vida, doctrina y cauces espirituales de Juan de Valdés sería fructuosa para conocer su figura y aun iluminar algunos aspectos del evangelismo europeo pretridentino. La interpretación exacta de la posición doctrinal de nuestro autor ofrece una dificultad, común a la corriente evangelista pretridentina: su adogmatismo y pobreza de silogismos. En el caso de Valdés podríamos añadir otra, la escasez de datos biográficos, aunque, justo es recordarlo, los que poseemos son muy reveladores. El lector podrá juzgar por sí mismo, si, al ofrecer una síntesis y juicio objetivo de su doctrina, hemos superado aquella dificultad.

Quiero en esta primera página testimoniar mi gratitud al R. P. Ricardo G. Villoslada, S. J., que me orientó, recién terminada la carrera teológica, hacia el estudio de la espiritualidad pretridentina y me guió muy de cerca en el presente trabajo. Con íntima tristeza recuerdo a la vez el nombre del R. P. Pedro Leturia, S. J. († 1955), cuyas seguras sugestiones me ayudaron a comprender el intrincado problema del evangelismo. Me place recordar que mi tesis fué la última que se defendió bajo su presidencia, como Decano de la Facultad de Historia, y esto por especial empeño del venerando maestro. Ello hizo que el acto le trajera el recuerdo de tantos discípulos, forjados en la carrera de investigación científica bajo su dirección.

INDICE GENERAL

PAG.

FUENTES Y BIBLIOGRAFIA XV

ABREVIATURAS Y SIGLAS XXIX

INTRODUCCION HISTORIOGRAFICA XXXI

SUMARIO:

1. Siglo XVI. - 2. Siglo XVII. - 3. XVIII hasta mitad del XIX. - 4. Mitad del siglo XIX hasta comienzos del XX. - 5. Siglo XX. - 6. Interpretaciones que se han dado al pensamiento religioso de Juan de Valdés. - 7. Intento y orden de nuestro trabajo XXXI

JUAN DE VALDÉS EN ESPAÑA

CAP. I. LOS HERMANOS VALDES.

SUMARIO:

1. La familia de los Valdés en Cuenca. - 2. Alfonso y Juan de Valdés; afinidad física y moral. - 3. Carrera político-administrativa de Alfonso; viaje a Alemania en 1520-1522. - 4. Actividad literaria de Alfonso en defensa de la política imperial y del cristianismo interior. - 5. Juan en Escalona . . 3

CAP. II. OYENTE DE ALCARAZ. ESPIRITUALIDAD DE LOS ALUMBRADOS.

SUMARIO:

I. - 1. Efervescencia religiosa en España. - 2. Afán perfectivo comùn a todas las corrientes espirituales de la época. - 3. Inquietud y polémica. - 4. Juan de Valdés y Alcaraz. - 5. Complejidad del fenómeno de los « alumbrados ». - 6. Diversas tendencias en los alumbrados del Reino de Toledo. Características comunes. - 7. Ambiente espiritual que incuba el ilu-

PAG.

minismo de Nueva Castilla. Beatas y profetas iluminados. - 8. Fervor en los conventos franciscanos de Nueva Castilla. « Recogimiento ». - 9. Exageración iluminista. Espirituales « reformatorio-profetistas ». - 10. « Recogidos » pseudo-místicos. Distanciamiento de Juan de Valdés de estas tendencias . 12

II. - 1. Tendencia del « dejamiento ». Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz. - 2. Propaganda iluminista; ausencia de fenómenos pseudomísticos y de alusiones a la reforma de la Iglesia. - 3. Polémica con la tendencia del « recogimiento ». - 4. Espiritualidad de los « dejados ». Conciencia de la propia « nonada » y de la acción de Dios. - 5. Su ética. Dejarse a la acción de Dios. - 6. Fórmulas, rayanas en quietismo, respecto a la oración y a las obras. Alcaraz y la irresponsabilidad moral. - 7. Desvalorización del elemento humano y negación de todas las formas externas de piedad. - 8. Los « dejados » y las corrientes espirituales de la época 12

III. - 1. Tendencia del « cristianismo interior ». Los Cazalla. Predicación y enseñanza anteriores a 1525. - 2. Relación con las otras tendencias de alumbrados. - 3. Se impregna de Erasmo desde 1525. - 4. Pensamiento religioso de María Cazalla 12

Cap. III. AMIGO Y LECTOR DE ERASMO. ESPIRITUALIDAD ERASMIANA.

Sumario:

I. - 1. Juan de Valdés en Alcalá. - 2. Contacto con el erasmismo español. - 3. Relaciones epistolares de Juan con Erasmo 46

II. - Espiritualidad erasmiana. - 1. El *Enchiridion*. Perfección cristiana y polémica antimonástica. Programa de interiorización y polémica anticeremonial. - 2. La vida espiritual, un combate. - 3. Educación sapiencial. - 4. Etica erasmiana. - 5. La razón, rey. - 6. La paz. - 7. Características de la espiritualidad erasmiana. - 8. El ideal religioso erasmiano y su fortuna en España. Lo que añade el traductor español . . . 46

Cap. IV. EL DIALOGO DE DOCTRINA CRISTIANA. (*Alcalá 1529*).

Sumario:

I. - 1. El primer libro de Juan de Valdés. Tres postulados. - 2. La perfección cristiana, fin de todo cristiano. - 3. Impotencia para alcanzarla con solas las fuerzas humanas. - 4. Necesidad y omnipotencia de la gracia divina 63

PAG.

II. - El alma en acción. - 1. Confiar. - 2. Pedir la gracia. - 3. Amar. - 4. Obras. - 5. Ideal: el «varon espiritual». - 6. Vida de fe, esperanza y caridad 63

III. - Medios de Santificación. - 1. La Santa Misa. - 2. Los sacramentos. - 3. Ayunos, abstinencias y primicias. - 4. Devociones. - 5. Sermones y lecturas. - 6. La Santa Madre Iglesia 63

IV. - 1. Aceptación del *Diálogo*. - 2. Intervención del Santo Oficio. - 3. Fin de la estancia en España. 63

JUAN DE VALDÉS EN ITALIA

Cap. V. CAMARERO DEL PAPA EN ROMA Y AGENTE DE LA POLITICA IMPERIAL EN NAPOLES.

Sumario:

I. - 1. Partida de Alfonso a Italia y a Alemania: 1529. Dieta de Ausburgo. - 2. Partida de Juan a Italia. Camarero de Clemente VII. - 3. Muerte de Alfonso: 1532. Primer viaje de Juan a Nápoles 91

II. - 1. Muerte de Clemente VII y definitiva residencia de Juan en Nápoles. - 2. Encuentro con Doña Julia Gonzaga. - 3. Agente de la Política imperial: amistad con el Cardenal Hércules Gonzaga. - 4. Inquietudes literarias y religiosas . . 91

Cap. VI. MAESTRO ESPIRITUAL DE JULIA GONZAGA. EL *ALFABETO CRISTIANO* (*Nápoles, 1536*).

Sumario:

I. - El Alfabeto cristiano. - 1. Necesidad sicológica de la perfección. - 2. « Caro concupiscit adversus spiritum ». - 3. En qué consiste la perfección cristiana. - 4. Reglas para cumplir el mandamiento del amor 104

II. - Camino interior hacia la perfección. - 1. Conocimiento propio, del mundo y de Dios. - 2. Mortificación de la voluntad y de los sentidos. - 3. Ejercicios internos: presencia de Cristo, examen cotidiano de conciencia 104

III. - Prácticas externa de piedad. - 1. La misa. - 2. Sermones. - 3. Lecturas. - 4. Oración. - 5. Ayuno. - 6. Confesión. - 7. Comunión. - 8. Limosna. - 9. Final del camino: amor puro. Libertad de los hijos de Dios 104

PAG.

Cap. VII. INMERSION EN LAS CORRIENTES ESPIRITUALES DE ITALIA. EL CIRCULO VALDESIANO DE NAPOLES.

Sumario:

I. - 1. Los últimos escritos de Juan de Valdés. - 2. Ambiente religioso de Italia en 1530-1542. - 3. Características de la efervesciencia religiosa de tipo espiritual. - 4. Polémica entre predicadores y confusión doctrinal en el pueblo. - 5. Estado de la teología científica y pastoral. Enseñanza de varones autodidactas 124

II. - 1. Ambiente religioso en Nápoles. - 2. Discipulado inmediato de Juan de Valdés. Corrientes religiosas, diversas de la valdesiana. - 3. Discipulos o confidentes de Valdés: Julia Gonzaga. - 4. El humanista Marcantonio Flaminio. - 5. El protonotario Pedro Carnesecchi. - 6. Pedro Mártir Vermigli. - 7. Bernardino de Ochino. - 8. Otros discípulos y amigos de Valdés. - 9. Lugares de las conversaciones. ¿Sigilo en ellas? - 10. Valdés, inspirador del círculo. 124

Cap. VIII. LAS CONSIDERACIONES DIVINAS. TRADUCCION Y COMENTARIOS DE LA BIBLIA. (*Nápoles*, 1537-1541).

Sumario:

I. - Los últimos escritos espirituales de Valdés 154

II. - Fuentes del conocimiento cristiano. - 1. La « prudencia humana ». - 2. La « experiencia ». - 3. La Sda. Escritura. -4. La iluminación interior 154

III. - Bases conceptuales de la espiritualidad. - 1. Concepto del hombre « ante peccatum et post peccatum ». Oficio de la Ley. - 2. Concepto de Dios. - 3. Concepto de Cristo. - 4. La « obra de Cristo »; el « beneficio de Cristo » 154

IV. - La acción de Dios. - 1. Naturaleza de la justificación. - 2. Proceso perfectivo. - 3. Gobierno del Espíritu Santo. - 4. Fe, esperanza y caridad. - 5. Pérdida de la gracia. Libertad. 154

V. - La acción del hombre. - 1. « Ante justificationem ». - 2. Justificación por la fe. - 3. Fe y obras. - 4. « Post justificationem ». - 5. Mérito. - 6. Móviles del obrar; certidumbres sicológicas; predestinación. - 7. La « libertad humana » 154

VI. - Cuestiones afines. - 1. Sacramentos. - 2. Prácticas externas. - 3. Concepto de Iglesia. - 4. Tolerancia; irenismo religioso. 154

PAG.

CAP. IX. LAS CONVERSACIONES RELIGIOSAS DE NAPOLES SEGUN EL PROCESO DE CARNESECCHI. EL TRATADO DEL *BENEFICIO DI CRISTO*. SINTESIS Y VEHICULO DE LA ESPIRITUALIDAD DEL « BENEFICIO DE CRISTO ».

SUMARIO:

I. - 1. Objeto de las conversaciones: Justificación por la fe; confianza en la salvación por Cristo. - 2. Tesis buenas y católicas. - 3. Tesis sin « sacar conclusiones heréticas » . . . 205

II. - 1. El tratado: *Il Beneficio di Cristo*. - 2. Realidad del pecado original y de la miseria humana. - 3. Justificación por Cristo. - 4. Justificación por la fe viva. - 5. Efectos sicológicos y morales de la fe viva. - 6. Medios de conservarse en la confianza. - 7. El autor del *Beneficio di Cristo*. - 8. El libro, vehículo de la espiritualidad del « beneficio de Cristo ». - 9. ¿Vehículo de la espiritualidad valdesiana? 205

CAP. X. MUERTE DE VALDES. CARACTERISTICAS Y ORIGINALIDAD DE SU ESPIRITUALIDAD.

SUMARIO:

1. Muerte de Valdés. Carteo sobre su testamento. - 2. Alabanzas de sus discípulos. - 3. Características de su espiritualidad. - 4. La espiritualidad valdesiana y la de los alumbrados. Analogías y diferencias. - 5. La espiritualidad valdesiana y la erasmiana. - 6. Valdés y la corriente italiana de la justificación por la fe. - 7. Fuentes literarias. Libros medievales. - 8. Valdés y el evangelismo protestante y de Lefévre d'Etaples. - 9. La Biblia. San Pablo 227

CAP. XI. DIFUSION POR ITALIA (*1541-1545*)

SUMARIO:

I. - 1. Disolución del círculo de Nápoles: 1541. - 2. Círculo de los « spirituali » de Viterbo. Victoria Colonna. - 3. El Cardenal Reginaldo Pole. - 4. La espiritualidad del Cardenal Gaspar Contarini. Su convergencia en Viterbo con la que llegaba de Nápoles. - 5. Actitud ante los protestantes. Dieta de Ratisbona. - 6. Espiritualidad del Cardenal Juan Morone. - 7. Presencia espiritual de Valdés en Viterbo. - 8. Apostolado epistolar de Flaminio. Espiritualidad valdesiana; catolicidad; ascetismo. 251

PAG.

II. - 1. Tema de las conversaciones espirituales de Viterbo. - 2. Entrega a la vida espiritual. - 3. Resonancias del problema reformista. - 4. Conexión con la teoría de la doble justicia, como fórmula de justificación. - 5. Del lado de Contarini en la polémica sobre la catolicidad de la fórmula. . . 251

CAP. XII. RESONANCIAS DE LA ESPIRITUALIDAD VALDESIANA Y DEL « BENEFICIO DE CRISTO » EN EL CONCILIO DE TRENTO. (*1545 - 13 de enero de 1547*).

SUMARIO:

I. - 1. Disolución del círculo de Viterbo, camino de Trento. - 2. « Spirituali », designados como oficiales del Concilio. - 3. Sesión V sobre el pecado original. El remedio del pecado original. - 4. Discusión sobre la concupiscencia de los regenerados. El Cardenal Pole y las faltas cotidians de los justos. 284

II. - 1. Sesión VI sobre la justificación. Los votos de los teólogos menores. - 2. Los votos de los Padres sobre el primer estado de la justificación: San Felice, Obispo de Cava; Bertano, Obispo de Fano; Pate, Obispo de Worcester, etc. - 3. Julio Contarini, Obispo de Bellune; Galeazzo Florimonte, Obispo de Aquino, etc. - 4. Votos de los Padres sobre el segundo estado de la justificación: San Felice; incidente con el « Grecchetto »; Pate. - 5. El parecer de Pole, alejado del Concilio. Sobre las decisiones del Concilio; sobre la justificación. - 6. Discusión sobre la teoría de la doble justicia. Seripando y el evangelismo italiano. - 7. Discusión sobre la certeza de la gracia. - 8. El Decreto definitivo sobre la justificación y la espiritualidad del « beneficio de Cristo ». Reglas ignacianas sobre el modo de predicar en las cuestiones de la gracia. - 9. Acogida del Decreto por los « spirituali ». 284

CAP. XIII. EL VALDESIANISMO Y LA ESPIRITUALIDAD DEL « BENEFICIO DE CRISTO » EN ESPAÑA. (*1547-1559*).

SUMARIO:

I. - 1. La acción inquisitorial de 1557-1559 y Juan de Valdés. - 2. Difusión de los escritos valdesianos en España. - 3. Valdés y el foco « luteranizante » de Sevilla. - 4. Valdés y el foco « luteranizante » de Valladolid. - 5. Valdés y la tendencia afectiva de Fr. Luis de Granada y Francisco de Borja. - 6. Valdés y el « paulinismo » de *Audi, filia* del B. Juan de Avila en su primera redacción. 317

PAG.

II. - 1. Juan de Valdés y Fr. Bartolomé Carranza. Itinerario espiritual de Carranza. - 2. Relaciones personales de Carranza con Juan de Valdés. - 3. Amistad de Carranza con « spirituali », discípulos de Valdés. - 4. Los *Comentarios sobre el cathechismo romano*, abiertos a todas las corrientes renovadoras. Afán perfectivo; « sábado espiritual » perenne. - 5. « Dexarse a Dios »; « consultar a Dios ». - 6. « Cristo, Redentor »; « abrazar a Cristo como cosa suya »; la « fe viva »; « el beneficio de Cristo ». - 7. Vida de « confianza », « seguridad », « consolación ». - 8. Carranza y la censura teológica. Carranza y su proceso. 317

Cap. XIV. EL VALDESIANISMO Y LA ESPIRITUALIDAD DEL « BENEFICIO DE CRISTO » BAJO EL SIGNO DE LA SOSPECHA Y DE LA ACCIÓN INQUISITORIAL (*1541-1567*).

Sumario:

I. - 1. 1541: Nueva época en la actitud de la Curia romana ante la herejía. Reforma y contrarreforma. - 2. Causas de la reacción antiprotestante. - 3. Manifestaciones de la nueva tendencia: Convocación del Concilio de Trento y reorganización de la Inquisición romana. - 4. Diversidad de los criterios que dirigen la acción inquisitorial. 349

II. - 1. Inicio de las sospechas en torno al círculo de Viterbo y a los escritos de Valdés. - 2. Fuga de Ochino, Vermigli, Curione. - 3. Inicio de la vigilancia antiherética en Nápoles. - 4. Primera llamada de Carnesecchi a Roma: 1546; acusaciones de Grecchetto. Conclave a la muerte de Paulo III. - 5. Muerte de Flaminio: 1550. Definitivo juicio peyorativo sobre los escritos de Valdés. - 6. Primeros procesos contra valdesianos en tiempo de Julio III bajo el influjo del Cardenal Juan Pedro Caraffa. 349

III. - 1. Paulo IV, Papa (1555-1559): Persecución sistemática. San Felice, Morone. - 2. Pole. - 3. Capua; sospechas contra Dña. Julia. - 4. Segunda llamada a Roma de Carnesecchi: su condenación por hereje contumaz. - 5. Tentación de fuga a Ginebra. Rumor de quema de Valdés en estatua. - 6. Represión contemporánea de la herejía en España. 349

IV. - 1. Muerte de Paulo IV y liberación de procesados bajo Pío IV (1559-1565). - 2. Revisión del proceso de Carnesecchi. Búsqueda de testimonios en favor de la ortodoxia de Valdés y Flaminio. - 3. Polémica con Carpi y Chislieri y liberación final. - 4. Dedicados a editar los escritos de Pole, du-

PAG.

rante la tercera época del Concilio de Trento. - 5. Imprudencias de Carnesecchi y aprehensión de los valdesianos a la muerte de Pío IV. 349

V. - 1. Pío V (1566-1572). - 2. Muerte de Julia; secuestro de sus cartas y renovación de las sospechas. - 3. Prisión de Carnesecchi; Donato Rullo, Mario Galeota. - 4. Proceso contra Carnesecchi. Interrogatorios sobre sus amigos. - 5. Desconfianza del Santo Oficio. Confesiones de Carnesecchi. - 6. Promulgación de la sentencia; condenación en ella del « maestro Giovanni Valdessio ». - 7. Muerte de Carnesecchi por decapitación en comunión con la Iglesia. 349

LA ESPIRITUALIDAD VALDESIANA Y DEL « BENEFICIO DE CRISTO » ANTE LA ORTODOXIA CATOLICA

CAP. XV. LA ESPIRITUALIDAD VALDESIANA Y DEL « BENEFICIO DE CRISTO » ANTE LA ORTODOXIA CATOLICA.

SUMARIO:

1. Los « spirituali » y la ortodoxia católica. - 2. Fondo católico y peligrosidad de la espiritualidad del « beneficio de Cristo ». - 3. Juan de Valdés y los « spirituali ». - 4. Responsabilidad de Juan de Valdés en la apostasía de Ochino. - 5. De Vermigli. - 6. Valdés y el pretendido envenenamiento de Flaminio. - 7. Valdés y la espiritualidad de Julia Gonzaga. Valdés y Seripando. - 8. Los escritos de Juan de Valdés y el juicio de la Iglesia de Ginebra. - 9. Los escritos de Juan de Valdés y los *Indices* de la Iglesia católica. - 10. Errores y ambigüedades en Juan de Valdés y su ortodoxia católica. - 11. Lo que falta en la espiritualidad valdesiana y la ortodoxia de Juan de Valdés. - 12. La espiritualidad y la fe de Valdés y la época y espiritualidad que representan. 391

APENDICE

LOS ESCRITOS DE VALDES. SUS EDICIONES

SUMARIO:

1. *Diálogo de doctrina cristiana.* - 2. *Diálogo de la Lengua.* 3. *Alfabeto Cristiano.* - 4 *Las ciento y diez Consideraciones divinas.* - 5. Traducciones y comentarios a la Sda. Escritura. - 6. Opúsculos varios. - 7. Cartas. - 8. Escritos de Valdés que no se conocen. 415

FUENTES Y BIBLIOGRAFIA

FUENTES:

A. Obras de Juan de Valdes

VALDES, Juan de, *Dialogo de doctrina cristiana.* Reproductión en facsimilé de l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale de Lisbonne (édition d'Alcalá de Henares 1529) avec une introduction et des notes par Marcel BATAILLON. Coimbra 1925.

— *Diálogo de la lengua.* Edición y notas por José F. MONTESINOS. (Clásicos Castellanos, 86). Madrid 1928.

— *Alfabeto cristiano. Dialogo con Giulia Gonzaga.* Introduzione, note e appendici di B. CROCE. (Biblioteca di Cultura Moderna, 311). Bari 1938.

— *Le cento e dieci divine considerazioni di Giovanni Valdesso* (ed. BOEHMER). Seguono: L'epistola del primo editore (Celio Secondo Curione) ed i « *Cenni biografici sui fratelli Giovanni e Alfonso di Valdesso* » dello stesso Boehmer. Si aggiunge un « Documento inedito » e alcuni « Supplimenti ». Halle in Sassonia 1860.

— *La epístola de San Pablo a los Romanos i a la I a los Corintios. Ambas traduzidas i comentadas por Juan de Valdés.* Ahora fielmente reimpresas. « Valdessio hispanus scriptore superbiat orbis » (Dan. Rog. Epigr. in tum. Juelli. Humphr. Vita Juel. cto. 1573). ed. Usoz (« Reformistas antiguos españoles », tomos X-XI). Madrid, 1856.

— *El Evangelio según San Mateo declarado por Juan de Valdés.* Ahora por primera vez publicado (ed. BOEHMER). Madrid 1880.

— *El Salterio traducido del hebreo en romance castellano por Juan de Valdés.* Ahora por primera vez impreso (ed. BOEHMER). Bonn 1880.

— *Istruzione cristiana e comparazioni di Giovanni Valdés e tratato della vera chiesa di P. M. Vermigli.* (Biblioteca della Riforma Italiana. Raccolta di scritti evangelici del secolo XVI, n. 4) Roma-Firenze 1884.

— *Sul principio della dottrina cristiana.* Cinque trattatelli evangelici di Giovanni Valdesso ristampati dall'edizione romana del 1545. (ed. BOEHMER). Halle sulla Sala 1870.

— *Juan de Valdés. Trataditos* (ed. BOEHMER). Bonn 1880.

— *Cartas inéditas de Juan de Valdés al Cardenal Gonzaga.* Introducción y notas por José F. Montesinos (Anejos de la Revista de filología española, XIV). Madrid 1931.

— *Lettere inedite di Juan de Valdés al segretario di Stato Cobos* riguardante Giulia Gonzaga e l'amministrazione spagnuola di Napoli (1539-1540). Ap. II al Alfabeto, ed. CROCE, pags. 153-172.

B. OTRAS FUENTES

a) Fuentes manuscritas.

ALCARAZ, Pedro Ruiz de, *Proceso contra Pedro Ruiz de Alcaraz, vezino de Guadalajara*. Madrid, Archivo Histórico Nacional, Inquisición de Toledo, Leg. 106, num. 28. (Largos extractos publicados, véase SERRANO Y SANZ y BELTRÁN DE HEREDIA).

BIVAR, Rodrido de, *Proceso de Rodrigo de Bivar*. Madrid, Archivo Histórico Nacional, Inquisición de Toledo, Leg. 213, núm. 3.

CARACCIOLO, Antonio, *Vita et gesti di Gio. Caraffa, cioè di Paolo IIII Pontefice Massimo, raccolti dal P. D. Antonio Caracciolo, de Chierici Regolari. Roma*, Biblioteca Casanatense, Ms. 349.

CARRANZA DE MIRANDA, Bartolomé, *Proceso de Carranza*. Madrid, Biblioteca de la Academia de la Historia, Mss. 10-10-3 (22 vols.; el primero contiene: Traslado de Testificaciones).

CAZALLA, María de, *Proceso de Maria de Cazalla*. Madrid, Archivo Histórico Nacional, Inquisición de Toledo, Leg. 110, núm. 21. (Largos extractos publicados, véase Melgares Marín).

GRACIA DE ALDERETE, Diego, *Cartas Latinas*. Madrid, Archivo de la Casa de Alba, Palacio de Liria, Caja 136, núm. 26. (Extractos publicados, véase PAZ y MELIA).

SERIPANDO, Girolamo, *Carteggio di Seripando*. Nápoles, Biblioteca Nacionale, Cod. XIII, AA.

VERGARA, Juan de, *Proceso de Juan de Vergara*. Madrid, Archivo Histórico Nacional, Inquisición de Toledo, Leg. 223, núm. 42. (Largos extractos publicados, véase SERRANO y SANZ).

b) Fuentes impresas.

ABAD, Camilo M., S. J., *El Proceso de la Inquisición contra el Bto. Juan de Avila*. Estudio crítico a la luz de documentos desconocidos, en « Miscelánea Comillas » 6 (1946) 95-167.

ALLEN, P. S. y H. M., *Opus Epistolarum Desiderii Erasmi denuo recognitum et auctum*, 11 vols. Oxford 1906-1947.

ANGLERIUS MARTIR, Petrus, *Opus Epistolarum*, Parisiis 1670 (1ª ed. Alcalá 1530).

AVILA, Juan de, véase JUAN de Avila.

BASALU, Giulio, *Deposiciones de*, en AMABILE, *Il Santo Oficio* I, 162-164.

BELTRAN DE HEREDIA, Vicente, O. P., *El edicto contra los alumbrados del reino de Toledo (23 de septiembre de 1525)*, en « Revista Española de Teología » 10 (1950) 105-130. (Contiene el edicto inquisitorial de Don Alonso Manrique, la relación del auto de fe del 22 de julio de

1529 según la « Crónica » de Alonso de Santa Cruz y fragmentos de procesos de alumbrados, sobre todo del de Alcaraz).

Berti, Domenico, *Di Giovanni Valdés y di taluni suoi discepoli*, secondo nuovi documenti tolti dall'archivio veneto, Memoria, en « Atti della r. Accademia dei Lincei », serie III, vol. II (1877-1878) 61-81. (Contiene las deposiciones de Lorenzo Tizzano).

Beza Theodorus, *Epistolarum theologicarum Theodori Bezae Vezelij liber unus*. Secunda editio ab ipso auctore recognita. Genevae 1575.

Bonfadio, Jacopo, (*Lettera*) *a Monsignor Carnesecchi* (*scritta*) *dal lago di Garda*, en « Opuscoli e lettere di Riformatori italiani del cinquecento », ed. Paladino, I, 95-96.

Bonilla y San Martin, Adolfo, *Clarorum Hispanensium epistolae ineditae*, en « Revue Hispanique » VIII (Paris 1901) 181-308.

Caballero, Fermín, *Alonso y Juan de Valdés* (*Conquenses ilustres, t. IV*) Madrid 1875. (Contiene en apéndices numerosos documentos de interés).

— *Vida de Ilmo. Melchor Cano* (*Conquenses ilustres, t. II*) Madrid 1871. (Contiene en el Ap. 58, pgs. 536-615, la « Censura » de Melchor Cano a los escritos de Carranza).

Calenzio, G., *Documenti inediti sul Concilio di Trento*. Roma 1874.

Cantù, Cesare, *Gli eretici d'Italia*, Torino 1865-1866. (Contiene diversa documentación, entre ella la « *Difesa* » del Card. Morone).

Cano, Melchor, O. P., *Cani Opera*, Padua 1720.

— *Censura de los Maestros Fr. Melchor Cano y Fr. Domingo de Cuevas sobre los Comentarios y otros escritos de D. Fr. Bartolomé de Carranza, 1559* (Véase Caballero, *Melchor Cano*).

Carnesecchi, Pietro, *Estratto dal processo di Pietro Carnesecchi*, a cura di Giacomo Manzoni, en « Miscellanea di storia italiana » X (1870) 187-573.

Carranza de Miranda, Bartolomé, O. P., *Comentarios sobre el cathecismo christiano*. Amberes 1558.

Castaldo, Antonino, *Dell'istoria di notar A. C. libri quattro, ne' quali si descrivono gli avvenimenti più memorabili succeduti nel regno di Napoli sotto il governo del vicerè d. Pietro di Toledo*, en la « Raccolta degli Storici Napolitani » de G. Gravier, VI, 1ª parte, Nápoles, 1769.

Castiglione, Baldassare, e Giovanni della Casa, *Opera a cura di Giuseppe Prezzolini*, Milano 1937.

Ciaconius, Alphonsus, *Vita et res gestae Pontificum Romanorum et S. R. Cardinalium* ... ab Aug. Oldoino S. J. recognitae. Vols. 3, Romae 1677.

Concilium Tridentinum, *Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatuum nova collectio*, edidit Societas Goerresiana. Freiburg in Brisgovia 1901 ss.

Colección *de documentos inéditos para la historia de España*, tomo V, « *Noticia sobre la vida de D. Fr. Bartolomeo Carranza de Miranda* ... ». Madrid 1844.

COLONNA, Vittoria, *Carteggio raccolto e pubblicato* da E. Ferrero e G. Muller, Torino 1889.

COMPENDIO *dei processi del Santo Oficio a Roma, da Paolo III a Paolo IV.* (Pubblicato da) C. Corvisieri, en « Archivio della Società romana di storia patria » III (1879) 261.

CONTARINI, Gaspare, véase DITTRICH.

CORPUS CATHOLICORUM. *Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung.* Münster 1919 ss.

CORPUS REFORMATORUM. Halle 1834 ss.

CORTESII, Gregori, *Monachi Cassinatis S. R. E. Cardinalis omnia quae huc usque colligi potuerunt sive ab eo scripta sive ad illum spectantia.* 2 vols. Padua 1774.

CORVISIERI, C., véase « COMPENDIO *dei Processi* ... ».

DELLE LETTERE *facete et piacevoli di diversi huomini grandi et chiari et begli ingegni,* raccolte per M. Dionigi Atanagi. Libro primo. in Vinegia MDCI.

DITTRICH, Francesco, *Regesten und Briefe Contarinis.* Braunsberg 1881.

ENZINAS, Francisco, de *Mémoires de Enzinas, texte latin inédit avec la traduction française du XVI siècle en regard, publiés avec notices et annotations par Ch. Al. Campan.* Vols. 2. Bruxelles, 1862-1863.

ERASMUS, Desiderius, *Enchiridion, Paraclesis, Methodus, Apologia,* ed. Hajo Holborn, München, 1933.

— *Enquiridio (del Caballero cristiano),* ed. Dámaso Alonso, prólogo de M. Bataillon, Madrid, 1932.

— *Colloquia.* ed. C. Schrevelio, Rotterdam 1664.

— *Opus epistolarum.* Véase ALLEN.

FOLENGUS J. Baptista, *In Psalterium Davidis Israelitarum regis vatis divinissimi, Joan Baptistae Folengii mantuani monachi cassinatis commentarij* ... Basileae 1549.

FONTANA, Bartolomeo, *Documenti vaticani contro la eresia luterana in Italia.* En « Arch. della Soc. Rom. di storia patria » XV (1892) 69-165, 365-474.

FRANCISCO DE BORJA, (San), S. J., *Primera parte de las obras muy devotas y provechosas para qualquier fiel christiano compuestas por el Illustrísimo Señor Don Francisco de Borja Duque de Gandia y Marques de Lombay,* Medina del Campo 1552.

GONZALES DE MONTESO MONTANO, (Reginaldo), *Artes de la Inquisición española* (trad. Usoz. en « Reformistas antiguos españoles » t. V) Madrid 1851.

GRANADA, Fr. Luis de, O. P., *Obras,* ed. Cuervo, 14 vols., Madrid 1906-1908.

— *Guía de pecadores,* ed. Martínez de Burgos (« Clasicos Castellanos », t. XCVII) Madrid 1929.

JUAN DE AVILA, *Obras completas del* ... ed. Luis Sala Balust, en « Biblioteca de autores cristianos », t. 89, I, Madrid 1952.

— *Avisos y reglas christianas para los que dessean servir a Dios aprovechando en el camino espiritual. Compuestas por el Maestro Avila*

sobre aquel verso de David Audi filia et vide et inclina aurem tuam. Alcalá (J. de Brocar) 1556.

LAEMMER, Hugo, *Monumenta Vaticana historiam ecclesiasticam saeculi XVI illustrantia.* Friburgo 1861.

LETTERE *volgari di diversi nobilissimi huomini et excellentissimi ingegni ...* Venecia 1551.

MANZONI, Giacomo, véase Carnesecchi.

MELGARES MARIN, Julio, *Procedimientos de la Inquisición,* 2 vols. Madrid 1888. (El cap. I del II vol. contiene el proceso de María Cazalla).

MICCIO, Scipione, *Vita di D. Pietro di Toledo,* 1600. En « Archivio storico italiano » IX(1846) 10-29.

MONUMENTA *Historica Societatis Jesu.* Madrid 1894 ss., Romae 1934, ss.

MONUMENTA *Historica O. F. Min. Capuccinorum.* Assisi - Roma 1937 ss.

MORANDI, Giambattista, *Monumenti di varia letteratura tratti dai manoscritti di Mons. L. Becadelli,* 2 vols., Bologna 1797-1804.

MORONE, Giovanni, « *Difesa* » *di,* véase CANTÙ.

OLAZARAN, Jesús, S. J., *Nuevo voto Tridentino del Carmelita Vicente de Leone,* en « Revista de Teología Española » II (1942) 649-680.

OSUNA, Francisco de, *Tercer abecedario* (« Nueva Biblioteca de Autores Españoles », t., XVI) Madrid 1911.

PALADINO, Giuseppe, *Opuscoli e lettere di Riformatori italiani del cinquecento,* 2 vols. (« Scriptori d'Italia », ts. LVIII y XCIX) Bari 1913.

PALEARIUS, Aonius, *Opera,* Jene 1728.

PAZ Y MELIA, Antonio, *Otro erasmista español: Diego Gracián de Alderete, su correspondencia* en « Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos » V (1901) 27-36, 125-139, 608-625.

POLE, Reginaldo, véase QUIRINI.

PONCE DE LA FUENTE, Constantino, *Suma de doctrina cristiana, Sermón de Nuestro Redentor en el Monte, Catezismo cristiano, Confesión del pecador ...* (ed. Usoz en « Reformistas antiguos españoles », t. XIX) Madrid 1863.

— *Exposición del primer Psalmo ... Beatus vir,* Sevilla 1546.

— *Doctrina cristiana ... Parte primera. De los artículos de la fé,* Sevilla 1548.

PREZZOLINI, véase CASTIGLIONE.

PROMIS, Vincenzo, *Il testamento di Mercurio Arborio di Gattinara,* en « Miscellanea di Storia Italiana » Ser. III, vol. XVIII (Torino 1879).

QUIRINI, A. M., *Collectio Epistolarum Reginaldi Poli,* 5 vols. Brixiae, 1744-1757.

REUSCH, Enrico, *Der Index der verbotenen Bücher.* 2 vols. Bonn 1883-1885.

— *Die Indices librorum prohibitorum des XVI Jahrhunderts,* Tübingen 1886.

ROSSO, Gregorio, *Istoria delle cose di Napoli di ...* en la « Raccolta degli storici napolitani » de GRAVIER, VIII, 2ª parte, Napoli, 1770.

SADOLETUS, Jacobus, *Opera omnia,* 4 vols., Veronae 1737-1738.

SANDOVAL, Bernardo de, *Index librorum prohibitorum et expurgatorum*, Madrid 1612.

SANTA CRUZ, Alonso de, *Crónica del Emperador Carlos V compuesta por Alonso de Santa Cruz, su cosmógrafo mayor* (ed. Real Acad. de la Historia) Madrid 1922.

SAVONAROLA, Geronimo, *Esposizione del R. P. F. H. Savonarola sopra il Psalmo Miserere mei Deus. Con molte altre opere*, Vinegia 1538.

SEGRE, Arturo, *Registro (uno) di lettere del Card. Ercole Gonzaga (1535-1536) con un'appendice di documenti inediti (1520-1548)*, Torino 1912.

SEPULVEDA, Juan Ginés de, *Opera cum edita, tum inedita.* vols. 4, Madrid 1780.

SERASSI, Pierantonio, *Delle lettere del conte Baldassar Castiglione*, II, Padova 1771.

SERRISTORI, Averardo, *Le legazioni di Averardo Serristori* (ed. G. Canestrini) Firenze 1853.

SIMLER, Josia, *Epitome bibliothecae Conradi Gseneri* ... Tiguri MDLV.

— *Oratio de vita et obitu clarissimi viri et praestantissimi theologi D. Pietri Martyris Vermilii divinarum litterarum professoris in schola Tigurina*, habita ibidem a Josia Simlero Tigurino. Tiguri 1573.

SERRANO Y SANZ, Manuel, *Pedro Ruiz de Alcaraz, iluminado alcareño del siglo XVI*, en « Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos » (1903) 1-16, 126-137.

— *Juan de Vergara y la Inquisición de Toledo.* Ibid., 5 (1901) 896-912; 6 (1902) 29-42, 486.

— *Francisca y Hernández y el Bachiller Antonio de Medrano. Sus procesos por la Inquisición (1519-1532)*, en « Bol. Acad. de la Hist. », XLI (1902) 105-138.

TACCHI VENTURI, Pietro, S. J., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, vol. I, parte II (documenti) 2ª ed., Roma 1931.

TRATADO — *llamado excelencias de la fé ... por un religioso de la Orden de los Menores.* Burgos 1537.

VALDÉS, Alfonso de, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* (ed. José F. Montesinos, en « Clas. Cast. » t. 89) Madrid 1928.

— *Diálogo de Mercurio y Carón* (ed. J. F. Montesinos, en « Clas. Cast. » t. 96) Madrid 1929.

VALDÉS, Juan de, *Obras* (ver pág. XV).

VERGERIO, Pier Paolo, *Catalogo de libri li quali nuovamente ... sono stati condannati et scomunicati per heretici da M. Giova della Casa, legato di Vinetia ... E aggiunto ... un iudicio et discorso del Vergerio*, S. n. t. (1549).

VIA SPIRITUS. *Libro llamado Via espiritus: o de la perfeción espiritual del anima ... compuesto por un frayle simple de la Orden del Seraphico padre Sant Francisco de la provincia de los Angeles.* Examinado y aprobado. M. D. XLI.

VITTORIA COLONNA, *Carteggio raccolto e pubblicato da E. Ferrero e G. Muller*, Torino 1889.

Wadding, *Lucas*, O. M., *Annales Minorum ab origine Ordinis ad annum 1540* ..., 20 vols., Roma 1731-1794.

Zarco Cuevas, Julián, *Testamentos de Alonso y Diego de Valdés*, en « Bol. de la Real Acad. » XIV (1927) 679-685.

BIBLIOGRAFÍA:

Affo, Ireneo, *Memorie di tre celebri principesse della famiglia Gonzaga* ... Parma 1787. (Pags. 2-47, dedicadas a Julia Gonzaga).

Agostini, Antonio, *Pietro Carnesecchi e il movimento valdesiano*. Firenze 1899.

Amabile, Luigi, *Il Santo Officio della Inquisitione in Napoli. Narrazioni con molti documenti inediti*. 2 vols. Cittá di Castello 1892.

Amante, Bruto, *Giulia Gonzaga contessa di Fondi e il movimento religioso femminile sul secolo XVI. Con due incisioni e molti documenti inediti*. Bologna 1896.

Anelli, Luigi, *I riformatori nel secolo XVI*. 2 vols. Milano 1891.

Antonio, Nicolaus, *Bibliotheca Hispana nova*, sive, Hispanorum scriptorum qui ab anno MD ad MDCLXXXIV floruere notitia. 2 vols. Madrid. 1703-1788.

Arriaga, Fr. Gonzalo de, C. P., *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid* (ed. P. Hojos) 2 vols. Valladolid 1928-1931.

B(aillet), A(drian), *Juments des Savants sur les principeaux ouvrages des auteurs*. 2 vols., Paris 1685.

Bainton, Roland Herbert, *Bernardino Ochino; esule e riformatore senese del cinquecento (1487-1563)*. Trad. dal mans. inglese di Elio Gianturco, Firenze 1940.

Balbani, Nicolao, *Historia della vita di Galeazzo Caracciolo chiamato il signor Marchese* ... scritta da N. B. stampata la prima volta a Ginebra nel 1587, or publicata con prefazione e note di Emilio Comba. Firenze 1875.

Baruzzi, Jean, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2ª ed. Paris 1931.

— *Un moment de la lutte contre le Protestantisme et l'Illuminisme en Espagne au XVI siècle. Les « Comentarios » du Cardinal Caranza et la censure de Melchor Cano*, en « Congrès d'Histoire du Christianisme » Jubilé Alfred Loisy (1927), III (Paris 1928) 153-168.

Bataillon, Marcel, *Alonso de Valdés auteur du « Diálogo de Mercurio y Carón »* en « Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal » I (Madrid 1925) 403-415.

—— *Juan de Valdés* (ed. del « Diálogo de doctrina cristiana ») Introducción, 15-202. Véase Valdés, Juan de.

— *Erasmo y España*: *estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Trad. de Antonio Alatorre, 2 vols. México - Buenos Aires 1950.

— *L'Espagne religieuse dans son histoire. Lettre ouverte à Américo Castro*, en « Bulletin Hisp. » 52 (1950) 6-27.

— Recensiones a *Cartas inéditas de Juan de Valdés al Cardenal Gonzaga* (ed. Montesinos), en « Bulletin Hisp. » 34 (1932) 76-80.

Recensiones a *Juan de Valdés, Diálogo de la lengua* (ed. Montesinos), en Bulletin Hisp. » 30 (1929) 163-167.

Recensiones a *Juan de Valdés* (*de Cione*), en « Bulletin Hisp. » 42 (1940) 336-340.

Bayle, Pierre, *Dictionaire historique et critique*. 5ª ed., Amsterdam-Leide 1740.

Beltran de Heredia, Vicente, O. P., *Historia de la reforma en la Provincia de España* (1450-1550), Roma 1939.

— *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI,* Salamanca 1941.

— *El Maestro Mancio de Corpus Christi, O. P.,* en « La Ciencia Tomista » 51 (1935) 7-103.

— *El Maestro Juan de la Peña, O. P.,* Ibid., 325-356.

— *La retractación de las censuras favorables al « Catecismo » en el proceso de Carranza,* Ibid., 54 (1936) 145-176; 312-336.

— *La teología en la Universidad de Alcalá,* en « Revista española de Teología » 5 (1945) 145-178, ~~497-529.~~ 405-432

— *Los alumbrados de la diócesis de Jaén. Un capítulo inédito de la historia de nuestra espiritualidad,* Ibid., 9 (1949) 161-222; 445-448.

— *Domingo de Soto en el Concilio de Trento,* en « La Ciencia Tomista » 63 (1942).

Benrath, Karl, *Bernardino Ochino von Siena. Ein Beitrag der Geschichte der Reformation.* 2ª ed. Braunsrhweig 1892.

— *Chi fu l'autore del « Beneficio di Cristo? »* en « Rivista cristiana » di Firenze IV (1876) 3-10.

— *Julia Gonzaga. Ein Lebensbild aus der Geschichte der Reformation in Italien.* Halle 1900.

— *Mario Galeota, letterato napoletano del secolo XVI,* en « Rivista cristiana » di Firenze VI (1878) 41-50.

Bernabei, *Vita del Cardinale G. Morone,* Modena 1885.

Bertolotti, Antonio, *Martiri del libero pensiero,* Roma 1891.

Bertrand-Barraud, Daniel, *Les idées philosophiques de Bernardin Ochin de Sienne,* Paris 1924.

Bernino, Domenico, *Historia di tutte l'heresie.* 4 vols., Roma 1709.

Boehmer, Eduard, *Bibliotheca Wiffeniana, Spanish Reformers of Two Centuries from 1520.* 3 vols., Strasburg, London, 1874-1904.

— *Francisca Hernández und Francisco Ortiz,* Leipzig 1865.

— *Lives of the Twin Brothers, Juan and Alfonso de Valdés.* London 1883.

— *Alphonsi Valdesii litteras XL ineditas ...* en « Homenaje a Menéndez y Pelayo » I (Madrid 1899) 385-412.

— *Se il Valdes possa con ragione essere sospetto di eresia antitrinitaria. Risposta al prof. Domenico Berti.* En « Rivista cristiana » di Firenze, VII (1879) 249-251.

— (und Karl Benrath), *Valdés, Juan de,* en « Realecyclopädie für protestantische Theologie und Kirche » begründet von J. J. Herzog, 3ª. ed. XX., Bd., (Leipzig 1908) 380-390.

Boehmer, Julius, *Juan de Valdés und sein « Dialogo »*, en « Zeitschrifts für Kirchengeschichte » 49 (1930) 45-48.

Bonnet, Julies, *Aonio Paleario. Etude sur la réforme en Italie.* Paris 1866.

Botta, Carlo, *Storia d'Italia, continuata da quella del Guicciardini sino al 1789.* Parigi 1832.

Boverius, Zacharia, *Annales minorum capuccinorum.* 2 vols., Lugduni 1632.

Bremond, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion,* 11 vols., Paris 1920-1936.

Brown, G. K., *Italie and the Reformation to 1550.* Oxford 1933.

Bruni, Leonardo, *Cosimo I de Medici e il processo d'eresia del Carnesecchi. Contributo alla storia della Riforma in Italia con l'aiuto di nuovi documenti,* Torino 1891.

Buschbell. G. *Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des 16 Jahrhunderts.* Paderborn 1910.

Colpetrazzo, Bernardinus a, O. M. Cap., *Historia Ordinis Fratrum Min. Capuccinorum (1525-1593)*, in lucem edita a P. Melchiore a Pobladura Assisi 1939.

Cantimori, Delio, *Atteggiamento della vita culturale italiana nel secolo XVI di fronte alla riforma,* en « Riv. storica italiana », serie V, vol. I, (1936) 41-69.

— *Eretici italiani del cinquecento. Ricerche storiche,* Firenze 1939.

— *Bernardino Ochino, uomo del Rinascimento e Riformatore,* Pisa 1929.

— (e R. Rota); *Problemi storici e orientamenti storiografici,* Como 1942, 557-584.

Caponetto, Salvatore, *Un seguace di Valdés: L'oratore siciliano B. Spadafora, en Bolletino stor. di studi Valdesi,* 1940.

— *Il « Beneficio di Gesù Cristo »* e *« Dom Benedetto da Mantova »*, en « Gioventù Cristiana », 1940.

Caracciolus, Antonius, *De vita Pauli Quarti P. M. collectanea historica,* Opera et studio A. C ... Conquisita, digesta atque edita. Item Caietani Thienaei, Bonifacii a Colle, Pauli consiliarii ... vitae, ab eodem auctore discriptae. Coloniae Ubiorum, 1612.

Carrasco, Manuel, *Alfonso et Juan de Valdés: Leur vie et leurs écrits réligieux. Etude historique.* Genève 1880.

Carro, Venancio, O. P., *El Maestro Pedro de Soto,* Salamanca 1931.

Casadei, Antonio, *Galeazzo Caracciolo e la sua fuga a Ginebra,* en « Nueva Rivista Storica » XIII (1935) 212-218.

— *Donne della Riforma italiana: Isabella Breseña,* en « Religio » XIII (1937) 63-70.

Castro, Adolfo de, *Historia de los Protestantes españoles y su persecución por Felipe II,* Cádiz 1851.

Castro, Américo, *España en su historia, Cristianos, moros y judios,* Buenos Aires 1948.

— *Aspectos del vivir hispánico. Espiritualismo mesianismo, actitud personal en los siglos XIV al XVI.* Santiago de Chile, 1949.

Cereceda, Feliciano, S. J., *Laínez y Salmerón y el proceso del Catecismo de Carranza,* en « Razón y Fe » 100 (1932) 212-226.

Cione, Edmondo, *Juan de Valdés. La sua vita e il suo pensiero religioso* (« Biblioteca di Cultura Moderna », n. 312), Bari 1938.

— *L'alfabeto Cristiano di Juan de Valdés e la sua prima edizione,* en « Maso Finiguerra » IV (1939) 283-307.

Cistillini, A., *Suor Laura Mignani e Bartolomeo Stella,* en « Figure della Riforma Pretridentina », Brescia 1948, 56-103.

Colonna, Vittoria, *marquesa di Pescara, 1547-1947: centenario della più grande poetessa italiana,* en « L'Italia francescana » XII (1947) 1-136.

Colunga, E., *Intelectualistas y místicos en la teología española del siglo XVI,* en « La Ciencia Tomista » 9 (1914) 209-221; 377-394; 10 (1914) 22-242; 11 (1915) 237-253; 12 (1915) 5-25.

Comba, Emilio, *Giulia Gonzaga, ossia le vicende e la progressiva idealità delle più belle donne dei tempi della Riforma,* en « Rivista Cristiana » di Firenze, II (1900) 145-154; 183-193; 213-219.

— *Storia della Riforma in Italia narrata col sussidio di nuovi documenti* I, Firenze 1881.

Coniglio, Giuseppe, *Il regno di Napoli al tempo di Carlo V, Administrazione e vita economica,* Napoli 1951.

Costa, Emilio, *M. Antonio Flaminio e il Card. Alessandro Farnese,* en « Giornale Stor. della Lett. Ital. » X (1887) 384-387.

Croce, Benedetto, *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza;* 2 ed., Bari, 1922.

— *Storia del regno di Napoli,* Bari 1925.

— *Un angolo di Napoli,* en « Storie e leggende napoletane », Bari 1923.

— *Una data importante nella vita di Juan de Valdés,* en « Archivio storico per le provincie napoletane » XXVII (903) 151-153.

— *Il marchese di Vico Galeazzo Caracciolo,* en « Vite di avventure, di fede e di passione », Bari 1936, XX, 179-281.

Cuccoli, Ercole, *M. Antonio Flaminio. Studio con documenti inediti,* Bologna 1897.

Cuervo, Fr. Justo, O. P., *Fr. Luis de Granada, verdadero y único autor del « Libro de la oración »,* en « Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos » XXXVIII (1918) 293-359; XL (1919) 1-68; 355-417.

— *Fr. Luis de Granada y la Inquisición,* en « Homenaje a Menéndez y Pelayo » I (Madrid 1899) 733-743.

Cuthbert, *I Cappuccini, contributo alla storia della controriforma,* trad. ital. del P. Arsenio de Santa Agata, Faenza 1930.

Chiminelli, *Piero, S. Gaetano Thiene - Cuore della Riforma Cattolica,* Vicenza 1948.

Chrurch, Frederic, *I riformatori italiani.* (*1534-1564*). Trad. ital. di Delio Cantimori. 2 vol. Firenze 1935.

De Porta, Petrus, *D. Rosius, Historia reformationis ecclesiarum Raeticarum.* Curiae Raetorum, 1771-1774.

Dittrich, Franz, *Gasparo Contarini*, Braunsberg, 1881.

Droin, Moisé, *Histoire de la réformation en Espagne*, 2 vols. Paris 1880.

Febvre, Lucien, *Une question mal posée. Les origines de la Réforme française et le problème général des causes de la Réforme*, sept. de la « Revue Historique » CLXI (Paris 1929).

Fontana, Bartolomeo, *Renata di Francia, duchessa di Ferrara*, vols. 3. Roma 1888-1889.

Foronda y Aguilera, Manuel, *Estancias y viajes del Emperador Carlos V*. Madrid 1914.

Fredecando, da Anversa, *Bernardino Ochino, fautore della Pseudo-reforma*, en « L'Italia Francescana » VI (1931) 156-183.

Galiffe, J. B. G., *Le Refuge Italien de Genève aux XVI et XVII siècles*, Genève 1881.

Gallardo, Bartolomé J., *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*. 4 vols. Madrid, 1863-1889.

García Villoslada, Ricardo, S. J., *S. Ignacio de Loyola y Erasmo de Rotterdam, en* « Estudios Eclesiásticos » 16 (1942) 399-419.

— *Renacimiento y Humanismo* en « Historia general de las literaturas hispánicas » II (1950) 317-433.

— *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria* (« Analecta Gregoriana », t. XIV) Roma 1938.

Gerdesius, Daniel, *Historia reformationis sive annales Evangelii saeculo XVI* ... 4 vols. Groningae et Bremae 1752.

Giannone, Pietro, *Istoria civile del regno di Napoli*, en la « Raccolta degli storici napoletani » di Gravier, XIV (Napoli 1763).

Gibbings, Robert, *Report of the trial and martyrdom of Pietro Carnesecchi*, Dublin 1856.

Giordano, Amalia, *La dimora di Vittoria Colonna a Napoli*. Napoli 1906.

Gonzalez Blanco, Antonio, *Juan de Valdés, el gran heresiarca español*, en « Estudio » ~~III~~ 21 (1919) 353-405.

Goñi Gaztambide, José, *El impresor Miguel de Eguía, procesado por la Inquisición*, en « Hispania Sacra » I (1948) 35-89.

— *Los navarros en et Concilio de Trento*, en « Revista española de Teología », 5 (1945) 179-247.

Gothein, Eberhard, *Werk*, 2 vols., München-Leipzig 1924.

— *Reformation und Gegenreformation*, München-Leipzig 1924.

Gutierrez, Constancio, S. J., *Un capítulo de teología pretridentina: El problema de la justificación en los primeros coloquios alemanes*, en « Miscelánea Comillas » 4 (1945) 7-35.

Heep, Jacob, *Juan de Valdés, seine Religión, sein Werden seine Bedeutung. Ein Beitrag zum Verständnis des spanischen Protestantismus in 16 Jahrhundert*. Leipzig 1909.

Huff, Sister Mary Cyria, *The sonnet « No me mueve, mi Dios », Its theme in Spanish tradition*, Washington 1948.

Illescas, Gonzalo de, *Historia pontifical y cesárea*, Salamanca, 1574.

Imbart de la Tour, P., *Les origines de la Réforme, III, L'évangelisme (1521-1538)*, París 1914.

JUNG, Eva Maria, *L'atteggiamento religioso di Vittoria Colonna tra riforma et Controriforma,* en « Convivium » I (1949) 110-118.

JEDIN, Hubert, *Girolamo Seripando,* 2 vols. Würzburg 1937.

— *Storia del Concilio di Trento,* trad. ital., I, Brescia 1949.

— *Ein « Turmenlebnis » des jungen Contarini,* en « Historisches Jahrbuch » 70 (1951) 117-119.

— *Il Cardinale Pole e Vittoria Colonna,* en « Italia Francescana » XXII (1947) 5-30.

— *Un laico al Concilio di Trento: il conte Lodovico Nogarola,* en « Il Concilio di Trento » I (1942) 25-33.

KAMINSKI, D. G., *Marcantonio Flaminio ed i Chierici Regolari,* en « Regnum Dei », Analecta Ordinis Clericorum Regularium, II (1946) 5-18.

LADERCHIUS, Jacob, *Annales ecclesiastici ab anno 1566 ubi Odericus Raynaldus desinit ...* 22 vols. Romae 1728.

LEA, Henry Charles, *Chapters from the religious history of Spain,* 4 vols. New York 1922.

LEMMI, Francesco, *La riforma in Italia e i riformatori italiani all'estero nel sec. XVI,* Milano 1939.

LETURIA, Pedro de, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los Jesuitas del siglo XVI,* en « Archivio Italiano per la storia della pietá » II (1953) 1-50.

— *Sentido verdadero en la Iglesia militante,* en « Gregorianum » 23 (1942) 137-168.

LONGHURST, John E., *Erasmus and the Spanish Inquisitión: The Case of Juan de Valdés,* Albuquerque (New Mexico) 1950.

LORTS, Joseph, *Die Reformation in Deutschland,* 2 vols., Freiburg 1941.

LUZIO, Alessandro, *Vittoria Colonna,* en « Rivista storica mantovana » I (1885) 1-52.

LLORENTE, Juan Antonio, *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne. Traduite de l'Espagnol sur le manusscrit et sous les yeux de l'auteur par Alexis Pellier.* 2 vols. París 1817-1818.

M'CRIE, Thomas, *History of the Progress and Suppression of the Reformation in Spain in the Sixteenth Century.* London 1929.

— *Istoria del progresso e dell'estinzione della Riforma in Italia nel secolo decimoquinto.* Tradotta dall'inglese. Parigi 1835.

MENENDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los Heterodoxos Españoles,* Ed. nacional, 8 vols. Santander 1946-1948.

MEOZZI, Antero, *Per la storia del Valdesianismo in Italia, « Il beneficio di Cristo »,* en « Civiltà Moderna » XII (1940) 68-77.

— *Studi su Juan Valdés,* en « La Rassegna » 47 (1939) 200-215.

MERLE D'AUBIGNE, Jean Henri, *Histoire de la Reformation en Europe au temps de Calvin,* 4 vols. París 1866.

MICHEL ANGE, Fr. O. M., *La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint,* en « Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos » I (1912) 157-214; 345-404; I (1913) 1-63; 157-216.

MIGUELEZ, Manuel, O. S. A., *Sobre el verdadero autor del « Diálogo de las lenguas » ... contestación al académico Sr. Cotarelo,* Madrid 1919.

Muller, Wilhelm, *Des Juan Valdés göttliche Betrachtungen. Ein reformatorisches Zeugnis aus Italien*, en « Theologische Studien und Kritiken » XXXIX (1866) 308-344.

Montesinos, José F., *Algunas notas sobre el « Diálogo de Mercurio y Carón »*, en «Revista de Filología Española» XVI (1929) 225-266.

Morohf, Daniel, *Polystor litterarius, philosophicus et practicus ...* 3ª ed. Lubecae 1732.

Morpurgo, Giuseppe, *Un umanista martire. Aonio Paleario e la riforma teorica italiana nel secolo XVI.* Città di Castello, 1912.

Mutius, Hieronimus, *Le Mentite Ochiniane del Mutio Justinopolitano*, In Vinegia 1551.

Nagel, W., *Leben und Theologie des Juan de Valdés*, en « Wissenschafte - Zeitschr. der Univer. Leipzig ». 1951-52. Heft 3, 102.

Nicolini, Benedetto, *Bernardino Ochino e la Riforma in Italia.* Napoli 1935.

— *Il pensiero di Bernardino Ochino*, Napoli 1938.

— *Una calvinista napoletana: Isabella Bresegna*, en « Bollettino dell'Archivio storico del Banco di Napoli », 6 (Napoli 1953).

Paladino, Giuseppe, *Giulia Gonzaga e il movimento valdesiano*, Napoli 1909.

Paschini, Pio, *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*, Roma 1945.

— *Un amico del Card. Pole, Alvise Priuli*, Roma 1921.

Pastor, Ludovico, *Historia de los Papas*, versión española del Rdo. P. Ramón Ruiz Amado, S. J. 1910 ss.

Pineau, J. B., *Erasme, sa pensée religieuse*, Paris 1924.

Pou y Marti, José María, O. F. M., *Visionarios Beguinos y Fraticelos catalanes*, (siglos XIII-XV) Vich 1930.

Renaudet, Augustin, *Erasme, sa pensée religieuse et son action, (1518-1521)* Paris 1926.

Ribadeneira, Pedro de, *Vida del P. Maestro Alfonso de Salmerón.* (Apéndice a la « Vida de Laínez », Madrid 1594. En « Biblioteca de Autores Cristianos », V, Historias de la Contrarreforma, Madrid 1945.

Rizo Martin, J. Pablo, *Historia de la muy noble y leal ciudad de Cuenca*, Madrid 1837.

Rodocanachi, Emanuel, *La reforme en Italie*, 2 vols. Paris 1920.

Ros, Fidele de, O. F. M., *Un inspirateur de Sainte Thérèse, le frère Bernardin de Laredo*, Paris 1948.

— *Un maître de Sainte Thérèse: Le Père François d'Osuna*, Paris 1937.

Sala Balust, Luis, *Vicisitudes del « Audì, filia » del Maestro Avila*, en « Hispania Sacra » 3 (1950) 65-127.

Sandius, Christophorus, *Bibliotheca antitrinitariorum.* Freistadii 1684.

Selke de Sanchez, Angela, *Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El edicto de 1525 y su relación con el proceso de Alcaraz*, en « Bulletin Hispanique » 54 (1952) 125-152.

Serrano y Sanz, Manuel, véase en el apartado de las *Fuentes*.

SILOS, Joseph, *Historiarum Clericorum Regularium a Congregatione condîta,* Pars prior, Romae 1650.

SPONDANUS Henricus, *Annalium Ecclesiasticorum em. card. Caesaris Baroni continuatio ab a. 1597 ad finem 1646,* Lugduni 1678.

STERN, Eugène, *Alonso et Juan de Valdés,* Strasburg 1869.

SCHERHORNIUS, Jo. Georgius, *Amoenitates historiae ecclesiasticae et litterariae ...* 2 vols. Lipsiae 1738.

SCHLATTER, Wilhelm, *Die Brüder Alonso und Juan de Valdés. Zwei Lebensbilder aus der Geschichte der Reformation in Spanien und in Italien.* Basel 1901.

SCHMIDT, Carl., *Johann Valdés. Ein Beîtrag zur Reformationsgeschichte.* En « Zeitschrift für die historische Theologie » VII, N. F. Erster Band (1837) 123-148.

SCHINOSI, Francesco, S. J., *Istoria della Compagnia di Gesú appartenente al regno di Napoli,* parte prima, Napoli 1706.

TACCHI VENTURI, Pietro, S. J., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia,* I, II, 2ª ed. Roma 1930.

TRECHSEL F., *Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socinus. Zweites Buch, Lelio Sozini und die Antitrinitarier* seiner. Zeit. Heidelberg 1844.

VOLPICELLA, Scipione, *Mario Galeota, letterato napoletano del secolo XVI,* en « Atti della r. Accad. di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli », VIII, parte seconda, (1877) 135-194.

WALLACE, Robert, *Antitrinitarian biography ...* 2 vols. London 1850.

WIFFEN, Benjamin B., *Life and Writings of Juan de Valdés, Otherwise Valdesso, Spanish Reformer in the Sixteenth Century,* London 1865.

WILKENS, Cornelius A., *Geschichte des spanischen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert.* Zweite Ausgabe, Guttersloh 1897.

ABREVIATURAS Y SIGLAS

Para las obras de Juan de Valdés:

Diálogo - *Diálogo de doctrina cristiana* (Reproducción de Bataillon, Coimbra, 1925).

Alfabeto - *Alfabeto cristiano* (ed. B. Croce, Bari, 1938).

Cons. - *Le cento e dieci divine considerazioni* (ed. Boehmer, Halle in Saxonia 1860). En la citación señalamos el número de orden de la Consideración y la página de la citada edición, así: 1 Cons., 18 = Primera Consideración, página 18.

Romanos - *Comentario ... sobre la epistola de S. Paulo Apóstol a los Romanos ...* (reimpresión de Usoz en « Reformistas antiguos españoles », vol. X, 1856).

Corintios - *Comentario ... sobre la primera epistola de San Paulo a los Corintios ...* (ed. Usoz, *en* « Reform. antiguos españoles », vol. XI, 1856).

Mateo - *El Evangelio según San Mateo, declarado* (Ed. Boehmer, Madrid 1880).

Salmos - *El Salterio traducido ...* (ed. Boehmer, 1880).

Trataditos - *Juan de Valdés. Trataditos* (ed. Boehmer, Bonn 1880).

Trattatelli - *Sul principio della dottrina cristiana. Cinque trattatelli* (ed. Boehmer, Halle sulla Sala, 1870).

Istruzione cristiana - *Istruzione cristiana e comparazioni* (ed. Biblioteca della Riforma italiana, Roma-Firenze, 1884).

Cartas inéditas - *... de Juan de Valdés al Card. Gonzaga* (ed. Montesinos, Madrid 1931).

Otras siglas:

RABM - *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* (Madrid, 1871 ss.).

BAC - *Biblioteca de Autores Cristianos* (Madrid, 1945 ss.).

BH - *Bulletin Hispanique* (Bordeaux, 1899 ss.).

BRAE - *Boletín de la Real Academia Española* (Madrid, 1914 ss.).

Corp. Cath. - *Corpus Catholicorum* (Münster, 1919 ss.).

Corp. Ref. - *Corpus Reformatorum* (Halle, 1834 ss.).

CT - *Concilium Tridentinum ...* (ed. Goerresiana, Friburgi Brisgoviae, 1901 ss.).

HS - *Hispania sacra* (Madrid, 1948).

MHSJ - *Monumenta historica Societatis Jesu* (Madrid, 1894 ss.; Romae, 1932 ss.).
MSI - *Miscellanea di Storia italiana.*
RAE - *Reformistas Antiguos Españoles* (21 vols. Madrid-London, 1855-1863).
RFE - *Revista de Filología Española* (Madrid, 1914 ss.).
RTE - *Revista de Teología Española* (Madrid, 1941 ss.).

INTRODUCCIÓN HISTORIOGRÁFICA

SUMARIO:

1. Siglo XVI. - 2. Siglo XVII. - 3. Siglo XVIII hasta mediados del XIX. - 4. Mitad del siglo XIX hasta comienzos del XX. - 5. Siglo XX. - 6. Interpretaciones que se han dado al pensamiento religioso de Juan de Valdés. - 7. Intento y orden de nuestro trabajo.

1. — No es escasa la bibliografía sobre Juan de Valdés [1]. Ya desde el siglo XVI se encuentra su nombre en estudios históricos. Con todo, hay que esperar al siglo XIX para encontrar un estudio directo sobre su pensamiento y vida. En los siglos anteriores sólo hallamos alusiones, no muy extensas, a sus ideas religiosas en las que desgraciadamente entraban prejuicios y finalidades extrañas que adulteraban la objetividad histórica.

En el siglo XVI, no puede hablarse de bibliografía propriamente dicha. Sólo encontramos juicios sobre la persona, vida o doctrina de Juan, pronunciados por quienes le trataron o conocieron sus escritos. Su amigo, el humanista Bonfadio, a quien más tarde encontraremos de nuevo, en carta de 1543 a Carnesecchi con ocasión de la muerte de Juan, alaba las cualidades del desaparecido y afirma que « è stata questo, certo, gran perdita e a noi e al mondo; perchè il signor Valdés era un dei rari uomini d'Europa, e que'scritti, ch'egli ha lasciato sopra l'*Epistola* di San Paolo e i Salmi di David, ne faranno pienissima fede » [2]. Vergerio, el célebre

---

[1] Inicia en 1874 una Bibliografía sistemática sobre los hermanos Valdés, E. BOEHMER, *Bibliotheca Wiffeniana*, I, 82-130; II, V, VIII. Al año siguiente, la completa F. CABALLERO, *Alonso y Juan de Valdés*, 17-31 y 258-285. En 1938 nos ofrece una bibliografía completa E. CIONE, *Juan de Valdés*, 115-181; un suplemento nos da el mismo autor en 1939 en el artículo *L'Alphabeto cristiano di Juan de Valdés e la prima sua edizione en « Maso Finiguerra »*, IV (1939) 283, nota 1. Una sección, más o menos completa, se encuentra en los autores que han publicado algún estudio sobre la Reforma en España o Italia y sobre Juan de Valdés; por ejemplo, en J. F. MONTESINOS, *Juan de Valdés, Diálogo de le Lengua*, 217-222; J. E. LONGHURST, *Erasmus ... The Case of Juan de Valdés*, 97-114.

[2] Publicada por G. PALADINO, *Opuscoli e lettere di riformatori italiani del Cinquecento*, I, 95-96.

obispo de Capo d'Istria, apóstata, alaba la religiosidad del autor de las *Consideraciones*, en su comentario al *Indice* de libros prohibidos, compilado por el Msr. Juan della Cassa en 1549 [3].

Por su parte, en 1540, Celio Secondo Curione, también apóstata, publica, como introducción a la edición de las *Consideraciones*, la célebre epístola laudatoria, recogida en todas las siguientes ediciones. En ella se califica a Valdés de « espléndido caballero del César, pero más espléndido caballero de Cristo », « elegido por Dios para maestro de personas nobles e ilustres » [4].

Un poco más tarde, en 1573, encontramos la alabanza de la religiosidad valdesiana en la pluma de Simler, discípulo de Vergerio, en la oración fúnebre a la muerte de éste [5]; el verso magnificativo del poeta Daniel: « Valdessio hispanus scriptore superbiat orbis » [6] y el juicio de Beza que condena las *Consideraciones*, en el que resuena el juicio del mismo Calvino [7].

Cierra los escritos del siglo XVI, el testimonio de Nicolás Balbani en la vida de un amigo de Valdés, Galeazzo Caracciolo, publicada en 1587, en la que se dice de Valdés que había tenido « qualche conoscenza e sentimento della veritá dell'evangelo, e specialmente della dottrina della giustificazione ». Notará luego que no bastó a Caracciolo la enseñanza de Nápoles para desprenderse de todas las supersticiones del Papado, consiguiendo esto al llegar a Ginebra [8].

Los testimonios de estos escritores, aunque breves, fueron fuente de la biografía valdesiana, hasta que la crítica histórica ofreció en el siglo XIX datos más directos y contemporáneos. Con todo, los juicios del siglo XVI se apoyaban en un contacto relativamente inmediato con las personas o los escritos de Juan: de aquí que sean mucho más exactos que los que encontramos en el siglo XVII, en el que la historiografía valdesiana toma un sesgo definitivamente duro para Valdés.

---

[3] *Catalogo de libri ... E' aggiunto un iudicio e discorso del Vergerio*, fol. IVro.

[4] Puede también verse en G. PALADINO, *op. cit.*, I, 63-67.

[5] *Oratio de vita et obitu .... D. Petri Vermilii ...*, fol. 7 vo.

[6] En un epigrama *in tumulum Jo. Juelli* lo compara a los mayores teólogos reformistas, afirmando que así como Alemania debe gloriarse de Lutero, etc., Francia de Calvino e Italia de Vermigli, España debe hacerlo de Valdés. El verso, « Valdessio hispanus scriptore superbiat orbis » aparece en el frontispicio de las reediciones de los escritos de Valdés, hechas por Usoz, tomándolo de la *J. Juelli vita* de H. LAWRENCE (London 1573).

[7] *Epistolarium ...*, 40-41 (Ep. IV); 253 (Ep. LIX).

[8] *Historia della vita di Galeazzo Caracciolo*, 14.

2. — En el siglo XVII, Juan de Valdés entra en la historia religiosas de Europa; no en estudios directos, sino en obras que tratan de catalogar las herejías o de historiar las gestas de las Ordenes religiosas en la lucha contra la herejía. Abren la marcha dos obras, que han tenido gran influjo en la solidificación histórica del juicio peyorativo sobre Valdés. La primera es la historia de las herejías de Florimond de Raemond, en la que por vez primera, en 1603, se afirma el vieje de Juan a Alemania, como ocasión de contagio herético [9].

Tuvo más influjo en los autores posteriores, la vida de Paulo IV, escrita por el teatino Antonio Caracciolo, admirador incondicional y apologeta del Papa Caraffa. Sólo una pequeña parte de los materiales recogidos a principios del siglo XVII, publicó en 1612 [10]; lo demás se conserva en forma manuscrita, que, por gozar de una difusión, relativamente larga, fué utilizado por los diversos historiadores, influyendo notablemente en ellos [11]. En toda la obra, Caracciolo es más apologeta que historiador objetivo. De Valdés y de los efectos de su propaganda trata en el Libro 3, capítulos 3-6, al describir la intervención de Caraffa en la obra de reformar la Iglesia y al anotar los frutos que produjo la Inquisición Romana.

---

[9] *L'Histoire de la naissance ... de l'eresie de ce siecle*, 292.

[10] *De vita Pauli Quarti P. M.*, Collectanea historica (Coloniae 1612).

[11] Véase el juicio que da sobre el valor histórico de las noticias referentes a Paulo IV, PASTOR en *Historia de los Papas XIV*, Ap. 61-62, pgs. 414-422. Allí quedan anotadas las diversas copias que existen en las bibliotecas. Nosotros usamos la que posee la *Biblioteca Casanatense* de Roma, hecha sobre el original y excelentemente conservada. El P. Caracciolo, en relación con el problema de la herejía, no ha manejado procesos de tanta importancia, como el de Carnesecchi; sin embargo ha tenido muy presente, sin valorar su significado, el *Compendium processuum*, el *Compendio dei processi del Sto. Uffizio di Roma*, que es una especie de índice de nombres que salen en procesos, sobre todo en el de Morone. Este repertorio de nombres procesados con la calificación herética que respondería a la acusación o sospecha de cada uno, fué compilado por algún empleado de la Inquisición con un fin de Cancillería; sus juicios no están avalados por sentencias procesales ni por la autoridad competente; en él vienen como herejes, Pole, Morone, Vittoria Colonna, Flaminio, Priuli, etc. De Valdés no habla expresamente; solamente aparece su nombre junto al de Vermigli y Ochino como herejes (p. 22 en la ed. de Corvisieri). Caracciolo tuvo muy en cuenta este documento; de él sacó la tesis del triunvirato de herejes, Valdés, Vermigli y Ochino. Revela el valor en que lo tenía, la nota que escribe en la primera página del ejemplar que usaba; en ella se recomienda que se conserve en el Archivo de S. Pablo en Nápoles, para que esté siempre patente el lastimoso estado en que se encontraba Italia antes de la reorganización de la Inquisición, y cuánto bien recibió de Paulo IV, y cómo no fué emulación el procesar a Pole, aunque luego tanto Pole como Morone se recuperaran. (p. 6-7 en la ed. de Corvisieri).

Al correr de nuestro trabajo, señalaremos las inexactitudes más salientes. Consciente de que una de las bases de la impopularidad de Caraffa era el haber intervenido en primer plano en la organización de la Inquisición, muestra los frutos del Santo Oficio, ponderando la miserable condición en que estaba la Iglesia en Italia, y en concreto en Nápoles, antes de la implantación de aquél, en tiempos de Valdés y señalando la immediata desaparición de la herejía ante la acción inquisitorial de Caraffa, ayudado por los teatinos. Las exageraciones y falta de perspectiva histórica y el juicio duro sobre Valdés, « — pérfido hereje — », que presenta la obra, influyen posteriormente en gran escala.

De leve influencia en la historiografía posterior, además de no ser exactas en perspectiva histórica al atribuir el origen de los problemas religiosos de Nápoles a Valdés, son las páginas dedicadas por Ribadeneira en 1634 a la acción de Salmerón en Nápoles en la quinta década del siglo XVI [12].

En 1627 sale a luz la historia de la ciudad de Cuenca, escrita por Martín Rizo, en la que aparece historiada la casa y familia de Valdés, con alusión a los dos hermanos Alfonso y Juan [13]; pero no encontramos alusión a la religiosidad de éstos, pues ni siquiera son enumerados entre las personas que dejaron escritos, lo cual mostraría o que ya se había perdido la memoria de los frutos literarios de los Valdés, censurados por los *Indices,* o que, por esta censura, no se quería mencionar libros prohibidos.

En 1632 aparece de nuevo Juan de Valdés en una historia de orden religiosa, en los Anales Capuchinos de Boverio, en los que, historiando a Bernardino de Ochino, se pone el origen de su apostasía en la amistad que inició en Nápoles con Valdés, « herético y ministro de Satanás ». Boverio en el juicio sobre Valdés depende de Raemond [14]. El contenido de la vida manuscrita de Paulo IV de Caracciolo, referente a Valdés, se hace en parte público en 1650 en la historia de los Clérigos Regulares, escrita por el teatino Silos; en ella, por otra parte, aparece « Catalaunia » como la patria de Juan y se habla de que éste, antes de partir para Italia, había propagado el luteranismo entre los catalanes [15]. Las noticias y el juicio religioso sobre Valdés, dado por Raemond, Caracciolo y Boverio

---

[12] *Vida del Padre Maestro Alfonso de Salmerón.* Apéndice a la « Vida de Laínez » (Madrid 1584). Citamos de *Historias de la Contrarreforma* en la B. A. C. 5 (Madrid 1945) 534.

[13] *Historia de la muy noble y leal ciudad de Cuenca,* 284; 291-3.

[14] *Annales Minorum Capuccinorum,* I, 289; Boverio propaga la especie de que Valdés era « jurisconsulto ».

[15] *Historiarum clericorum regularium,* 210-211.

pasan en 1678 a Sponde, que los utiliza al enjuiciar la apostasía de Vermigli [16] y en 1684 a Sand, que añade por su cuenta una afirmación que tendrá fortuna, la de que Valdés es un antitrinitario, aduciendo para probarla un texto de Juan, utilizado por los ministros de las Iglesias de Sarmacia y Transilvania, que no se encuentra en ninguno de los escritos del español [17]. Se recoge la afirmación ya en 1685 por Baillet, colocando entre los enemigos de la Trinidad y Encarnación a Valdés, Servet y Spinoza [18].

3. — El siglo XVIII no hizo sino recoger los datos y juicios que le ofrecían los citados libros del siglo anterior. Schinosi los utiliza en 1706, añadiendo los elementos legendarios de una disputa de Valdés con Bobadilla, en la que le amanazó de muerte. Se fundaba en un documento tardío y felizmente la leyenda no pasó a la historiografía valdesiana [19]. Se hacen eco de Raemond y de Caracciolo, Bernino [20] y Laderchio [21].

Epoca de los diccionarios, pronto llega Valdés a las Enciclopedias. El célebre *Diccionaire historique* de Bayle recoge las afirmaciones de Raemond, Bernino, Sand, etc., en su tercera edición en 1720, con la firma de P. Marchand [22]. El diccionario anota, sin embargo, que Valdés no atacó a la Iglesia romana sino en algunos puntos. Desde ahora, en cada nuevo diccionario o enciclopedia aparece un apartado sobre Juan de Valdés; por no tener originalidad, no los citaremos aquí.

Un juicio más personal revela Daniel Morhof, que profesó el evangelismo pietista en 1732. Alaba el sentimiento de piedad que tienen las meditaciones de Juan, considerándolas digna de ser traducidas al alemán o latín, por enseñar la verdadera « práctica del cristianismo » [23]. Las palabras de Morhof sugieren un contacto directo con alguna de las obras de Valdés, seguramente con las *Consideraciones*. Por el contrario, sólo un resumen de lo que sobre Valdés afirmaron Simler, Balbani, Bomfadio, Sand, Beza y Bayle, es lo que encontramos en Schelhornius, en 1738, al hablar del humanista Flaminio [24]. En esta obra han leído los testimonios de

[16] *Annalium ecclesiasticorum*, II, 508.

[17] *Bibliotheca antitrinitariorum*, 2.

[18] *Jugemens des scavans sur les principaux ouvrages des auteurs*, I, 270.

[19] *Istoria della Compagnia di Gesù appartenente al Regno di Napoli*, I, 5-8. El documento aludido fué publicado en MHSJ, Bobad. Mon., 17-21.

[20] *Historia di tutte l'heresie*, IV, 447-8.

[21] *Annales ecclesiastici*, XXII (Romae 1728), 326.

[22] *Diccionaire historique et critique*, 415-6.

[23] *Polystor literarius philosophicus et practicus*, 996.

[24] *Amoenitates historiae ecclesiasticae et literariae*, II, 43-53.

aquéllos sobre Valdés, Flaminio, etc., numerosos historiadores de segunda mano hasta muy entrado el siglo XIX.

Utilizan como fuente, al enjuiciar a Valdés y discípulos, los testimonios de Balbani y Simler respectivamente, los historiadores del Reformismo De Porta [25] y Gerdesio [26]. El historiador del reino de Nápoles, Pedro Giannone, se hace eco en 1763 sobre todo de los cronistas más o menos contemporáneos, al historiar el movimiento de herejía [27]. Giannone llama a Valdés « catalano » y afirma que Vermigli le atrajó a sus ideas peligrosas. Le sigue en esta última afirmación Teissier en 1757, quien, por su parte, añade que Valdés se pasó del luteranismo al socinianismo [28].

Un ejemplo de cómo estaba esfumada la persona de Valdés y de lo raros que eran sus escritos son el testimonio de Antonio Nicolás en 1783 que sólo puede citar los comentarios a las *Epístolas de S. Pablo* y *Las Consideraciones*, por haberlos visto condenados en el *Indice* [29], y de Serassi, que confunde los dos hermanos en uno, llamando a esa nueva persona, Giovanni Alfonso Valdés [30].

En la primera mitad del siglo XIX no hallamos ningún estudio directo sobre la vida o el pensamiento de Valdés. Solamente Schmidt le dedica en 1837 un artículo, que es un primer intento de dar un resumen doctrinal del pensamiento valdesiano, imperfecto naturalmente [31]. Muy confusamente habla de Alfonso y Juan de Valdés, Llorente, confundiéndolos entre sí, anotando que Juan debió sufrir un proceso por su comentario a la Epístola primera a los *Corintios*. Afirma que, de ser una persona la que sale con los nombres de Alonso y Juan de Valdés, debió llamarse Juan Alonso Valdés [32].

No aportan investigación ni juicio propios Carlos Botta [33] y

---

25 *Historia Reformationis ecclesiarum Raeticarum*, 9.

26 *Historia Reformationis sive annales Evangelii saeculo XVI*, IV, 359. Id., *Specimen Italiae Reformatae*, 343-345.

27 GIANNONE PEDRO, *Istoria civile del regno di Napoli*, IV (Palmyra 1763). En la *Raccolta* de Gravier, 14, 638.

28 *Les eloges des hommes scavans tirez de l'histoire de M. de Thou*, II, 135-139.

29 *Bibtioteca hispana nuova*, I, 790.

30 *Delle lettere del conte Baldassar Castiglione*, II, 169-170. En las páginas 171-202, la « Lettera di Giov. Alfonso Valdés segretario di Carlo V in difesa del suo dialogo sopra il sacco di Roma con la risposta del conte B. C. nunzio apostolico ».

31 *Johann Valdés* ... en « Zeitschrift für die historische Theologie », 7 (1837) 123-148.

32 *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne*, II, 281-478.

33 *Storia d'Italia*, II, 109; III, 176; 367.

Ranke, quien cree que se han perdido todos los escritos de Valdés [34]. La inscripción de Valdés entre los antitrinitarios hecha por Sand pasa a Wallace en 1850 [35]. Mayor trabajo personal revela Trechsel, que anota la tendencia subjetivista y espiritualista del pensamiento valdesiano [36] y el mismo Adolfo de Castro en 1851, que, por otra parte, se muestra indeciso y temeroso de caer en confusión [37]. De escasa originalidad son las páginas dedicadas a Juan por M'Crie, que le considera como héroe de la Reforma, encontrando semejanzas con Taulero y los modernos Cuáqueros. Se apoya en Llorente [38].

4. — Con esto llegamos a la época moderna, en que Alfonso y Juan de Valdés son objeto de investigaciones directas, siendo publicados sus escritos sistemáticamente. Inician la labor dos cuáqueros, español el uno, D. Luis Usoz y Río, inglés el otro, Benjamín B. Wiffen. Usoz publica, en colaboración con el inglés, la colección de *Reformistas antiguos españoles* [39], en la que aparecen varias obras de Juan de Valdés, según queda anotado. En prólogos y notas, allega Usoz bastante documentación, sin intentar dar una biografía sistemática. Lástima que queden sus investigaciones afeadas por su temperamento nada sereno y digresivo y por su confesionalismo anticlerical mordaz. Su colaborador Wiffen, de temperamento místico, trabajó con cariño en la investigación, aunque no dió cosa nueva, tendiendo a hacer extrañas conjeturas, que han desorientado bastante a algunos historiadores.

Aporta una contribución fundamental a la historiografía Valdesiana el amigo de los dos anteriores, profesor de lenguas romances en la Universidad de Strasburgo, Eduardo Boehmer. A él debemos el hallazgo y publicación de varias obras de Juan, tenidas por perdidas, la edición crítica de otras y la primera compilación de una biografía valdesiana, bien cuidada. En la parte biográfica, nos ofrece el primer fruto de sus investigaciones en los *Cenni biografici,* que publicó en 1860 en su edición de las *Divinas consideraciones.* Prosigue sus investigaciones en 1874 en la « Biblioteca Wigeniana », en la que perfecciona a Wiffen. El capítulo dedicado a los Valdés queda perfeccionado en su reedición por separado en

---

34 *Die römischen Päpste,* I, 93-94.

35 *Antitrinitarian biography,* II (London 1850), 8-13.

36 *Die protestantischen Antitrinitarien vor Faustus Socinus,* 21-25.

37 *Historia de los protestantes españoles,* 99-106.

38 *History of the progress and suppression of the reformation in Spain* 68-70. Id., *Istoria del progresso e dell'estinzione della Riforma in Italia,* 110-114; 241-271.

39 21 volúmenes, (Madrid-London 1855-1863).

1882, en la que añade el resultado de las últimas investigaciones. El resultado de las investigaciones de Boehmer es puesto al día por Karl Benrath, en 1908 en el artículo de la tercera edición de la Enciclopedia de *Herzog,* en el cual desgraciadamente no se recogen las investigaciones últimas de España hechas por Serrano Sanz, etc.

Simultánamente, el erudito biógrafo de personajes célebres de Cuenca, D. Fermín Caballero, se entrega a un paciente estudio en los archivos de la patria de los Valdés y en 1875 nos ofrece el cuarto volumen de la colección « Conqueses ilustres », dedicado a Alfonso y Juan de Valdés. La publicación de numerosos documentos esclarece fases de la vida de Alfonso principalmente. Con esta obra adelanta considerablemente la investigación biográfica aunque no se llenan varias lagunas importantes de la vida de ambos hermanos y sobre todo de la de Juan. El mismo Caballero es consciente de ellas y así su libro sale con el título de *Noticias biográficas y literarias de Alonso y Juan de Valdés.*

La labor biográfica y de publicación de textos de los autores citados prepara y ofrece la base a diversos estudios doctrinales en los que se intenta dar una síntesis del pensamiento religioso valdesiano y asignarle un puesto en el movimento religioso del siglo XVI; pero desgraciadamente, el espíritu confesional guía todos estos trabajos en esta época. Stern Eugéne presenta una tesis sobre los dos hermanos en la Facultad de Teología protestante de Strasburgo en 1869; para ser de los primeros trabajos de síntesis revela fina perspicacia. Por argumentos internos atribuye el *Carón* a Alfonso, en lo cual no fué seguido por entonces. En la misma línea, publica un trabajo en 1880 el protestante español Manuel Carrasco, en el que falta la serenidad de Stern y sobra el espíritu confesional.

Se hacen eco en 1866 de las últimas investigaciones, Mercle, que al describir el ambiente valdesiano de Nápoles, se permite dudar de la ortodoxia de Valdés respecto al Evangelismo protestante [40], Muller, que da una síntesis de las *Consideraciones Divinas* [41], y Droin Moisé en 1880, el cual por otra parte no se libra de caer en generalidades inciertas y en confusiones sobre los dos hermanos [42].

En 1880-1882 sale al público la genial obra de los *Heterodoxos españoles* del jovencísimo Menéndez Pelayo, en la que queda con-

[40] *Histoire de la Réformation en Europe au temps de Calvin,* IV, 635-638; 660.

[41] *Des Juan Valdés Göttliche Betrachtungen,* en « Theologische Studien und Kritiken », 39 (1866), 308-344.

[42] *Histoire de la réformation en Espagne,* II, 62-101.

sagrado el mérito de Juan de Valdés en el plano literario, lo mismo que « su protestantismo ». Alfonso viene encuadrado en el erasmismo español y Juan es el típico erasmista que al salir de España cae en el protestantismo. El capítulo, « El protestante Juan de Valdés » no es el más original de su gran obra y el estado todavía defectuoso de la crítica valdesiana o el influjo de los eruditos y amigos suyos Usoz, Wigen, Boehmer, etc., o un precipitado estudio de los escritos de Juan no le permitieron superar el cúmulo de impertinencias que se decían en torno al conquense.

Era necesaria la publicación de los documentos que guardaban los Archivos sobre los Procesados en tiempos de Valdés y el estudio de las corrientes religiosas multivarias de la época. Una tal labor se inicia durante estos años. En 1865 Cantú publica su obra sobre los « herejes » en Italia, en la que ofrece documentación nueva muy útil, aunque a veces el inexacto enjuiciamento del autor cause desorientación. En 1870 Giacomo Manzoni publica el *Estratto del proceso di Pietro Carnesecchi,* obra fundamentalísima para reconstruir el círculo valdesiano y su proyección por varias ciudades de Italia. Nosotros la utilizaremos ampliamente [43]. En 1877 Domingo Berti nos ofrece en una transcripción, no del todo exacta, las deposiciones de Lorenzo Tizzano. En 1879 Corsieri publica el *Compendio dei processi del Santo Uffizio a Roma* que había utilizado Caracciolo y en 1892 el historiador de la Inquisición en el Reino de Nápoles, Luis Amabile, nos da numerosos documentos importantes en su obra sobre el Santo Oficio.

En España, Melgares Marín, se detiene en su obra *Procedimientos de la Inquisición* de 1886 en describir el proceso de María Cazalla por el que podemos situar a Juan de Valdés en Alcalá. Las investigaciones de Serrano y Sanz, ya en el siglo XX, sobre los procesos de Juan de Vergara y Alcaraz, publicadas en la « Revista de Archivos, bibliotecas y museos » de 1902-1903, nos presentan a Juan en contacto con los alumbrados y erasmistas, dato importante para percatarse de la trayectoria espiritual del español.

---

[43] El estracto de Carnesecchi es del último proceso sufrido por el florentino en 1566-1567. Según Manzoni, su editor, el Papa Pío V envió al Nuncio de París ese estracto para que lo entregara a la Reina Madre, que mostraba interés por Carnesecchi, a causa de relaciones de amistad familiar de éste con los Medici. De la Reina pasaría al Obispo Anselmo Dandini, que estuvo de Nuncio Apostólico en Francia. Del Archivo de Dandini lo compró Manzoni. La amplitud de los testimonios que salen en el proceso se deduce del número de personas que son mencionadas en él: unas 400. Su carácter de estracto, aunque amplísimo, se hace sentir en algunos pasos, que quisiéramos más extensos, por tratarse de las amistades de Juan de Valdés.

Utilizando las fuentes italianas, publicadas por los autores citados y acercándose a nuevos archivos, varios escritores se dedican a estudiar la Reforma italiana y los personajes principales que intervinieron en ella, lo cual servirá para aclarar poco a poco el puesto que ocupa Valdés en el pensamiento religioso de Italia. Emilio Comba, pastor valdense, atribuye al movimiento Reformista del siglo XVI caracteres vastos y lo conecta con los movimiento anteriores antieclesiásticos, — valdenses — levantados en la misma Italia. En la línea de M'Crie y Cantú, por el contrario, para quienes el movimiento herético deriva de influencias externas, está Anelli Luigi.

Simultáneamente, varios escritores se dedican a la labor, más hacedera por el momento, de hacer monografías sobre los personajes que intervienen en la reforma o que son tachados de herejía. Son trabajos útiles que ponen la base a una obra realmente crítica del movimiento religioso italiano del siglo XVI. Basta recordar las obras que sobre Julia Gonzaga y Ochino escribe Karl Benrath, la de Agostini sobre Carnesecchi, de Cuccoli sobre Flaminio, los diversos estudios sobre Victoria Colonna, Vermigli, Renata de Francia, Vergerio, Paleario, etc. Concretamente sobre Juan de Valdés, encontramos, a principios de siglo, la obra de Wilhelm Schlatter, que en 1901 resume las aportaciones de los investigadores del siglo anterior, con errores de detalle. Ha pasado algo desapercibida. Ha sido, por el contrario, bastante utilizada por los historiadores no especializados en Valdés, la obra que sobre Juan publica en 1909 Jacob Heep, en la que quizá los intentos de precisar las fuentes doctrinales del español y su significación histórica no llegan a dar frutos muy exactos. Heep, con el artículo de la enciclopedia de Herzop sobre Valdés y las paginas dedicadas al movimiento valdesiano en Nápoles por Amabile, han sido la fuente de juicio de muchos historiadores hasta años muy cercanos a los nuestros.

A esos autores hay que añadir, las páginas dedicadas por Pastor en su *Historia de los Papas* a Valdés y y a algunos de sus discípulos, encuadrándolos en la acción de la Curia de Roma contra infiltraciones heréticas en Italia. La obra del gran historiador se hace eco de los trabajos anteriores y del primer volumen de la *Storia della Compagnia in Italia* del P. Tacchi Venturi, rico en datos sobre el estado religioso de la Península en la primera mitad del siglo XVI, aunque en las páginas sobre Valdés se apoye excesivamente en Caracciolo y Amabile[44].

[44] El volumen lleva el subtítulo: « La vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesù ». En la Bibliografía damos la cita de los libros de todos estos autores.

5. — En los cincuenta años anotados, la historiografía valdesiana había hecho considerables progresos; pero todavía estaba lejos de llegar a un término de relativa perfección. Errores de crítica literaria y de interpretación doctrinal desorientaban a los autores de mejor intención. En los últimos años ha avanzado mucho la investigación biográfica y literaria de los Valdés y nuevas aclaraciones de las corrientes religiosas complejas que tienen lugar en la Europa de Juan y que le afectan indudablemente, han puesto la base para una interpretación de su pensamiento religioso, que permita acercarse a la realidad.

Respecto a las corrientes religiosas, por aludir solamente a la que más ayuda a ambientar a Juan de Valdés, son conocidas la luz y relieve que ha recibido la del llamado *Evangelismo* [45]. Los estudios de Imbart de la Tour sobre Francia, de P. Paschini y H. Jedin sobre Italia, de M. Bataillon sobre España [46], han demonstrado cuán provisoria e inexacta era la visión que los antiguos historiadores tenían de las fuerzas religiosas de la Europa pretridentina, cuando sólo veían Witemberg y Roma, secuaces sin deficiencias ni errores ni oscuridades doctrinales del Papa y secuaces de Lutero.

El avance en este sentido de la historiografía religiosa de la Europa pretridentina, junto con los trabajos de diverso mérito, llevados a cabo sobre fuentes desconocias anteriormente a propósito de la Inquisición en España e Italia, de los Reformistas italianos huídos hacia Ginebra, del ambiente cultural y religioso de la Italia de Valdés, por estudiosos como Lea, Schäfer, Buschbell, Croce, Rodocanachi, Brown, Pfandl, Church, Cantimori [47], han ido

---

[45] El término lo inventó Imbart de la Tour para señalar la religiosidad del período de transición (1521-1538), no definida y clara, profesada por algunos círculos humanistas, impregnados de piedad, de Francia. El tercer volumen de su Obra sobre *Les origines de la Reforme,* lleva el título de *L'Evangelisme,* cuyo sentido explica en las páginas VI-VII. H. Jedin lo adopta para indicar el fenómeno similar de Italia, en *Seripando* I, 135-136. En la obra de Bataillon sobre la fortuna de Erasmo en España, sale también en diversas páginas. Notemos, sin embargo, que en cada nación ese período de efervescencia religiosa, que no coincide exactamente en los años, presenta características algo diferentes; quizá fuera más exacto hablar respecto de España e Italia de *Paulinismo,* ya que la efervescencia en estas naciones se centra en los problemas de la gracia que se quieren ver resueltos en S. Pablo.

[46] Cfr. nota anterior. De P. Paschini nos referimos sobre todo a su obra sobre Priuli, Soranzo, etc.

[47] Cfr. Bibliografía. Igualmente utilizamos los estudios más críticos y profundos, que se han hecho sobre personas relacionadas con Valdés, como Ochino, etc.

señalando cada vez más claramente el campo espiritual en que se movió Juan de Valdés.

En trabajos directos sobre el conquense han sido beneméritos especialmente Bataillón y Montesinos. Bataillon con el hallazgo del documento inquisitorial que asignaba definitivamente la paternidad del *Mercurio y Carón* a Alonso de Valdés, y el hallazgo y edición de la primera obra de Juan de Valdés, el *Diálogo de doctrina cristiana,* con la sabia introducción y notas que vertían sobre el período español de la vida de Juan una luz desconocida. Montesinos con la edición del *Diálogo de la Lengua* y de las *Cartas a Ercole Gonzaga,* precedidas ambas obras de sensatas introducciones biográfico-históricas.

Cione recogerá cuidadosamente en su *Juan de Valdés* en 1938 los datos biográficos y bibliográficos e intentará dar una interpretación especulativa del pensamiento religioso del conquense, bajo una luz desenfocada a nuestro juicio, al encuadrar la espiritualidad y doctrina de éste, no en la corriente real del evangelismo que le envuelve, a la cual ya apuntaba clarividentemente el Sr. Bataillon [48], sino en un esquema idealista y crociano de la historia. Ultimamente Longhurst, utilizando en gran parte a Bataillon, ha dedicado una monografía al período español de Valdés. Nagel, por su parte, se ha fijado con más detención en su pensamiento religioso.

6. — Nuestro intento, en el presente trabajo, es recoger el pensamiento religioso de Juan de Valdés, y anotar sus relaciones de similitud, deuda o de influjo con las corrientes religiosas de su época. Su pensamiento religioso ha recibido las más diversas interpretaciones; hemos visto cómo los autores antiguos iban añadiéndole calificativos, a veces contradictorios [49].

Al iniciarse a mediados del siglo pasado la crítica histórica valdesiana, comienzan ya unos juicios más personales, aunque, especialmente en los primeros lustros, ahogados por prejuicios.

---

[48] Véase *Erasmo y España,* II, 97. Algunos reparos del mismo Bataillon al libro de Cione en BH, 42 (1940) 336 ss. Igualmente los de Antonio Corsano, en « Civiltà Moderna » X (1938) 50-52. Una especie de respuesta a ellos por Cione en la Introducción a su edición de las *Consideraciones,* XXV-XXVI.

[49] Fermín Caballero resumía los diversos calificativos aplicados a Valdés, escribiendo que éste había sido « acusado de sociniano, anabaptista, arriano, de autoridad entre los unitarios, del catálogo de los antitrinitarios, apóstata, distinguido protestante luterano, luteranismo estrecho, calvinista, filósofo independiente, librepensador, de doctrina democrático-socialista, fanático, supuesto iluminado, copiador de los lugares comunes de Melancton ». (op. cit., 221).

Wiffen y Usoz, cuáqueros de temperamento místico el uno y poco sereno el segundo, veían reflejado en Valdés el espíritu de la Reforma [50]. Boehmer, teniéndole por un reformista, renuncia a caracterizar más concretamente su posición ideológica, creyendo que un hombre de tan superior originalidad no debe ser contado entre los luteranos, calvinistas, ni menos anabaptistas [51]. Caballero juzga que Juan es un original que confía en su inspiración; la cual, con todo, « no le arrastró hasta apostatar del cristianismo ni a hacer guerra ciega a la Iglesia católica; sin embargo, se separó de la comunión teológica ortodoxa en los tres puntos de la justificación, Trinidad y Purgatorio » [52]. Conocida es la franca caracterización de Valdés, que da Menéndez Pelayo: « Yo no creo aventurarme mucho, teniéndole por luterano cerrado en la materia de Justificación y Fe, por unitario en la Trinidad, y en las restantes por un iluminado, predecesor de Jorge Fox y de Barclay » [53].

Más perspicacia revela el juicio de E. Stern, en su tesis de 1869, para quien Juan de Valdés es un reformista místico y la originalidad, el rasgo de su vida religiosa, por la cual se distingue de las otras corrientes religiosas de la época [54]. No comparte su juicio, de nuevo en una tesis de 1880, el español, convertido al protestantismo, Manuel Carrasco, que ataca duramente a Caballero por haber presentado a los Valdés menos protestantes de lo que, a su juicio, fueron, y cree incapaz a Stern de poder juzgar exactamente la actitud de Juan respecto de la Reforma por su educación protes-

---

50 Wiffen afirma que la primera noticia sobre las *Consideraciones* la recibió de un correligionario que veía en ellas los principios de Jorge Fox. Cfr. *Bibliotheca Wiffeniana* 45. Usoz es más fanático que Wiffen en sus introducciones a la edición de los escritos de Juan.

51 *Cenni Biografici*, 597.

52 Op. cit. 221.

53 *Heterodoxos*, III, 249.

54 Para el tiempo en que son escritos, no dejan de tener valor los rasgos diferenciales que asigna a la espiritualidad de Juan respecto de algunas corrientes religiosas contemporàneas: Valdés se separaría de los místicos de Alemania por el carácter práctico que ha sabido dar a sus pensamientos. « Il est également éloigné du mysticisme en vogue á la cour de Marguerite de Navarre. S'il paraît s'en rapprocher par une certaine complaisance mise á l'étude du coeur, il s'en distingue profondèment en faisant du détachement du monde une sainte réalité. Si Valdés partage les idées d'Erasme sur la perfection chrétienne, s'il se rappoche de lui dans sa manière de commenter la Bible, il a pénétré bien plus profondement que son amidans la connaissance et l'expérience du salut du Christ. Enfin, si Valdés proclame, comme Luther la justification par la foi, il n'admet pas toutes les conséquences de ce dogme, et reste soumis á l'autorité de l'Eglise et des prêtres ». (*Alfonso et Juan de Valdés*, 91).

tante; él estaría más capacitado por haber pasado de una confesión a otra, del catolicismo al protestantismo [55].

Los juicios formulados por Boehmer y especialmente por Menéndez Pelayo han inspirado a varios escritores posteriores, sin contacto directo con los escritos de Juan, que ante ellos aparece como el « gran heresiarca español » [56]. Un juicio más personal revela L. Amabile, que por una parte afirma que los valdesianos y Valdés no fueron protestantes o luteranos, como Roma y el vulgo se ha complacido en llamarlos y por otra parte, ante los documentos que dicen que Valdés enseñaba el principio de la justificación por la fe sin sacar las conclusiones que otros sacaron, confiesa que conviene « ammettere nella condotta del Valdés una dissimulazione circa le conseguenze del principio ch'egli diffondeva (la giustificazione per la sola fede) e in particolare circa il papato, non potendosi sconoscere che fin dalla prima pubblicazione sua, quella dei Dialoghi, egli avea mostrato di volere un papato ricondotto alle sue origini (sic) e tolta di mezzo l'intera gerarchia che si era venuta formando [57]. Tacchi Venturi aprueba la segunda afirmación de Amabile y no está conforme con la primera, juzgando con severidad la doctrina de los valdesianos, que serían materialmente herejes, si si no formalmente; Valdés sería un astuto al no profesar externamente aquellas conclusiones [58]. Pastor juzga más benignamente a Valdés y señalando su tendencia hacia una vaga religión del sen-

---

[55] *Alfonso et Juan de Valdés*, 4; 7; 134. Stern supera con mucho a Carrasco en serenidad, perspicacia y aun en conocimiento de la teología y doctrina católicas que creía poseer éste por haber sido católico. Del conocimiento de Carrasco, dan idea textos como éste: « On le voi, en face de la conception pélagienne de l'Eglise romaine (?), qui rabaisse le plus possible l'état primitif de l'homme, Valdés l'élève, avec les autres reformateurs, aussi haut qu'il le peut, mais aussi, comme nous le verrons, pour en faire la chûte plus profonde et l'oeuvre de Christ plus glorieusse » (op. cit., 100). Con todo, el esquema con que pretende sistematizar el pensamiento religioso de Juan, es bastante feliz.

[56] Este es el título de un artículo de GONZÁLEZ BLANCO, *Juan de Valdés, el gran heresiarca español*, en « Estudio » III (1919), 353-405.

[57] *Il Santo Officio*, I, pág. 187, para la primera afirmación; pág. 126 para la segunda. La disimulación, como puede observarse, se deduce de la postura antijerárquica de los *Diálogos;* es lamentable que después que se ha devuelto la paternidad del *Carón* a Alfonso, se siga apoyando en la atribución de ese *Diálogo* a Juan para concluir su postura antieclesiástica en los escritos italianos, desconociendo aquel avance crítico. Notemos que, por un círculo vicioso, la crítica de la Curia Romana del *Carón* hacía sospechar un fondo maligno en los escritos italianos en que no aparece aquélla; por otra parte, las semejanzas de varias fórmulas contenidas en los libros italianos con otras luteranas, hacían sospechar en la crítica del *Carón*, de tipo erasmiano, una raíz luterana.

[58] *Storia della Compagnia in Italia*, I, 1ª, 454-455.

timiento, y ponderando el peligro de esa dirección, cree que Valdés y secuaces no se percataron de la proximidad de su doctrina con la luterana y no pensaban en una plena separación de la Iglesia [59].

De estas fuentes — Amabile, Tacchi Venturi, Pastor —, han tomado y toman sus juicios muchos escritores que de paso se han rozado en sus investigaciones con Juan de Valdés. No nos detendremos en referir su juicio; notemos solamente que el moderno historiador de Seripando y de Trento da como probadas la postura no católica de Valdés respecto de la Iglesia y los peligros graves de su piedad espiritualista [60].

Por su parte, Heep, partiendo del principio que el misticismo de Valdés es una « religión », y no una « confesión » y por tanto que se hace aceptable a todas las « confesiones », cree que, en cuanto a la elevación interna del sentimiento religioso, puede decirse un católico, « ein Reformkatholik des XVI Jahrhunderts » y en cuanto pone como ápice de todo la immediata experiencia de Dios en el espíritu, un protestante, « ein moderner Protestant » [61].

---

[59] *Historia de los Papas*, XII, 399.

[60] H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, I, 139. En la *Storia del Concilio di Trento*, I, 304, se alude también al « spiritualismo proffondamente contrario alla Chiesa » de Juan, « dominato da una passionalità », que no hubiera reconocido como esencia de su espíritu Erasmo. El juicio del sabio historiador creemos que no nace de un examen directo de los escritos de Juan, y se comprende, dado que el español no tenga sino relaciones accidentales con los temas, tan vastos, de esas grandes obras históricas. Con todo, un examen de la bibliografía valdesiana no le hubiera permitido seguir tan fácilmente a Heep, en su biografía sobre Valdés de 1909, siguiendo atribuyendo a éste la lectura de Lutero, Butzer, Taulero y Macario y sobre todo la paternidad del *Diálogo de Mercurio y Carón*, en el cual ve Jedin el hecho de que Valdés no esperaba ya la posibilidad de la ansiada reforma de la Iglesia, echando la culpa de ello a la Jerarquía católica. (*Seripando*, I, 138; 139-140). Sentimos este desliz del sabio historiador, su profundo conocimiento de las corrientes de la época, aplicado a un estudio directo de Valdès, quizá nos hubiera dado un juicio definitivo sobre éste, como nos ha dado en otros asuntos de la época. Mucho más lamentables son las inexactitudes históricas y juicios peregrinos que se encuentran en los dos capítulos dedicados a la labor de lucha contra la herejía, llevada a cabo por San Cayetano Thiene en Nápoles, de una de sus últimas biografías — P. CHIMINELLI, *San Gaetano Thiene. Cuore della Riforma Cattolica*, (Vicenza, 1948), p. 626-712. Llegan a ellos varias viejas especies, ya rechazadas por la crítica; por ejemplo, todavía se dice que Juan es autor del *Carón*, a consecuencia de lo cual debió marchar a Italia, denunciado por Castiglione (?) y se da como probable que haya sido secretario del Virrey de Nápoles y administrador del Hospital de los Incurables y del de S. Giacomo degli Spagnoli. La figura de Don Juan y de sus « admiradores », Flaminio, Ochino y Vermigli, que brota de esas páginas, está bastante falseada.

[61] *Juan de Valdés*, 193-194.

Para Church, el misticismo de Juan entusiasta por la « conciencia » individual que al cabo de ocho años « era divenuto la forza più costruttiva della religione spirituale in Italia », enseñaba a sus neófitos a entrar en una vida religiosa propia, sin definir el credo que debían seguir; la doctrina multiforme que se esconde en la enseñanza valdesiana lo muestra la múltiple dirección que toman luego por su cuenta tres de sus secuaces: Vergerio (?) que se hace luterano, Vermigli, calvinista, y Ochino, antitrinitario [62]. Espiritualista y místico según Rodonacchi, puede llamarse « un eretico alla foggia dei Fraticelli o d'un Jacopone » [63]. El cenáculo valdesiano de Nápoles es comparado por Lemmi a las reuniones del « Oratorio del Divino Amore » [64]. En relación especialmente con la reforma de la Iglesia, Cantimori anota que Valdés se detenía en el problema individualista; no se preocupaba de reformar la Iglesia sino el hombre; acentuando la reforma interior, llevaba a una religiosidad puramente individual y de grupos escogidos, no apta para engendrar o guiar grandes movimientos religiosos [65].

Por la línea bicornua de Heep y ponderando la modernidad del concepto religioso de Juan, caminan algunos escritores modernos, con matices diferenciales en la interpretación. Cione, sobre la base del relieve dado por el conquense a la « experiencia », coloca su originalidad en su polémica contra los dos principios fundamentales de las dos Iglesias contemporáneas: contra el sistema penitencial y autoritario de Roma y contra la teología escrituraria de los Protestantes, descubriendo una nueva forma de religiosidad, profundamente personal, independiente de la autoridad de hombres y de dogmas [66]. A. Meozzi, en un artículo de 1939, en el que hay observaciones perspicaces, partiendo de que en Juan de Valdés se trata de « inspiración » y no de « confesión », siendo, por tanto, su postura inclasificable, cree que queda fuera de la ortodoxia católica, tal como ésta se fijó en Trento, no siendo tampoco protestante, con el protestantismo que surge después de la confesión augustana; sería a lo más un protoluterano [67].

Podríamos citar breves artículos, especialmente de revistas evangélicas de Italia, que hacen de Valdés un protestante « pie-

---

62 *I Riformatori italiani*, 7, 103-104.

63 *Réforme en Italie*, I, 225-228.

64 *Riforma in Italia*, 8-9.

65 *Eretici italiani del 500*, 24-25. Id., *Atteggiamento della vita culturale italiana nel secolo XVI di fronte alla Riforma*, en RSI, ser. V, I (1936), 33.

66 *Juan de Valdés*, 84 ss.; id., *Le cento e Dieci Divine considerazioni*, Prefazione, XXII.

67 *Studi su Juan de Valdés*, en « Rassegna (La) » 47 (1939) 207-208.

tista » y « moderno », que no se separó de la Iglesia, por su despreocupación de formulaciones dogmáticas. Los omitimos por su falta de originalidad.

Con más alusión a las corrientes religiosas contemporáneas de Valdés, Montesinos y Bataillon han desconfiado de la facilidad con que se catalogó a Juan entre los Protestantes. Montesinos se pregunta dónde han de encontrarse los discípulos auténticos de Valdés: si en Ochino y demás fugitivos o en Flaminio y Carnesecchi. Los primeros irían más lejos que Juan; los segundos « son tan tímidos, tan irresolutos, que apenas parecen desviarse de la ortodoxia »[68].

Bataillon, que al analizar el *Diálogo de Doctrina Cristiana* hacía alusiones a la semejanza de la « religion valdesienne » con algunos postulados esenciales de Lutero, anota en su obra sobre el erasmismo español, que con el Valdés del período italiano, « estamos en el meollo mismo de este país neutro de la justificación por la fe, que durante veinte años de « anarquía religiosa », fué una especie de lugar de paso entre Roma y Wittemberg »[69]. Nagel, por su parte, en su reciente tesis en la facultad protestante de Leipzig sobre la vida y teología de Valdés, se inclina por la semejanza del pensamiento de Juan con la religiosidad protestante.

7. — Las interpretaciones que ha recibido el pensamiento religioso de Juan de Valdés son, como puede verse, múltiples. Conectado con ellas está lógicamente el puesto que se le asigna en la historia de la espiritualidad del siglo XVI y en la del pensamiento religioso en general. Ante tan variadas tesis, creeríamos encontrarnos ante el « caso-Valdés », cuya solución tienta al historiador moderno. Los avances críticos de nuestro siglo, tanto referentes a Juan como a las corrientes religiosas contemporáneas, dan esperanza de llegar a una solución.

Ese es el intento que modestamente nos proponemos en el presente trabajo. Para lograrlo, intentaremos adentrarnos tanto en la vida y pensamiento de Juan de Valdés como en las corrientes espirituales del tiempo con las que aquél está unido por relaciones de influjo, recibido o ejercido. *Vida, doctrina* y *ambiente del tiempo*: en el desconocimiento de uno de los tres elementos o de los

---

[68] *Cartas inéditas*, XIV. Es curiosa la razón que sugiere a la irresolución de Flaminio y demás amigos: « En el fondo de la ' protesta ' valdesiana, en su antipapismo, se descubre ahora una raíz política, imperialista, que los italianos no podían sentir ... ».

[69] *Erasmo y España*, II, 97.

tres a la vez, está la base de la inexactitud de muchos de los juicios en torno al conquense [70].

El carácter del estudio, que tiene por objeto enjuiciar ideas y sentimientos de un período de efervesciencia, nos obligará a ser prolijos en los análisis doctrinales; los juzgamos una necesidad del tema, aunque sintamos que por ellos la narración histórica tome de vez en cuando un andar lento.

[70] Ya Montesinos aludió a la « resistencia a enterarse de las doctrinas » que ha caracterizado el método de la mayoría de los historiadores de la Reforma y de la Herejía, basándose sólo en acusaciones inquisitoriales; (*Cartas inéditas*, CIII-XIV, nota 1). El caso que cita, — Tacchi-Venturi —, como típico del historiador que en este punto da su juicio « sin haber leído jamás una línea de Valdés », no es el único ni el más llamativo.

JUAN DE VALDES EN ESPAÑA

CAPITULO PRIMERO

LOS HERMANOS VALDES

SUMARIO:

1. La familia de los Valdés en Cuenca. - 2. Alfonso y Juan de Valdés; afinidad física y moral. - 3. Carrera político-administrativa de Alfonso; viaje a Alemania en 1520-1522. - 4. Actividad literaria de Alfonso en defensa de la política imperial y del cristianismo interior. - 5. Juan en Escalona.

1. — No son abundantes los datos biográficos que poseemos sobre Juan de Valdés; dejan en su vida varias lagunas sin llenar. Con todo, algunos de ellos son muy significativos desde el punto de vista religioso y espiritual; muy útiles, por tanto, para nuestro intento, que no es el de apurar los detalles biográficos, sino al reconstruir brevemente la línea esencial y cierta de la vida de Juan, subrayando los datos que puedan ayudar a la comprensión del contenido espiritual de sus obras.

El primer documento histórico con noticias seguras sobre la vida de Juan, nos los presenta ya como un « mochacho » por los años 1524-1525 en Escalona. Solamente por conjeturas podemos reconstruir, mejor dicho, sospechar algo de su vida anterior, a la luz de los datos que poseemos sobre otros miembros de su familia.

Oriunda de Asturias y de abolengo señorial, la familia « Valdés » radicaba en Cuenca hacía ya varias generaciones, siendo una de las principales del lugar [1]. Su padre, Don Fernando, era regidor perpetuo de la ciudad desde 1485 y procurador a Cortes por Cuenca [2].

---

[1] MÁRTIR RIZO, *Historia de la ... ciudad de Cuenca*, 284.

[2] Nadie habla de su madre. Bataillon sospecha que fuera hija de cristianos nuevos, lo que explicaría el epíteto de « marrano » con que califica Baltasar Castiglione a Alfonso de Valdés en la violenta polémica que señalaremos en seguida (*Erasmo y España*, 211, nota 21, 402, nota 24). Eugenio Asensio anota lo deleznable de la base de la sospecha, ya que era corriente en los italianos apellidar marranos a los españoles, como en Españ acusar a los italianos del vicio nefando (*El Eramismo y las corrientes afines*, en RFE, XXXVI (1952) 69, nota 1).

En 1520 renunció el cargo de regidor en su hijo Andrés, probablemente el primogénito [3]. Fueron varios hermanos; además de Alfonso y Juan, conocemos a Diego, canónigo de Cartagena, a María, casada con un D. Luis de Salazar, y a Margarita [4].

2. — Los dos miembros, que se harán célebres, son Alfonso y Juan, probablemente hermanos mellizos [5]. Debieron nacer por los años de 1490 a 1500. Los que no creen probable fueran mellizos, señalan para el nacimiento de Alfonso el año 1490 y para Juan el

---

[3] El doc. puede verse en CABALLERO, *Alonso y Juan de Valdés*, 287-290.

[4] Véanse citados en ZARCO CUEVAS, *Testamento de Alonso y Diego de Valdés*, en BRAE, XIV (1927) 679-685.

[5] Usoz, Wiffen y Boehmer sostuvieron que fueron hermanos gemelos, apoyándose en una carta de Erasmo a Juan en que le califica de gemelo de Alfonso (ALLEN, *Opus Epistolarum*, VII, 341). Caballero en su obra sobre los Valdés (págs. 75-79), negaba esa tesis, creyendo que el tono de las cartas de Erasmo a ambos hermanos y el modo de obrar de Alfonso indicaban en éste mayor edad. La voz « gemelli » sería en la carta de Erasmo sinónima de « simili ». La interpretación filológica es válida; no puede ser aplicada con la misma tranquilidad a una carta del propio Juan a Juan Dantisco en que se nombra gemelo de su hermano (MONTESINOS, *Cartas inéditas*, 95). MENÉNDEZ PELAYO veía en ella « una prueba casi palmaria de que Alonso y Juan eran gemelos » (*Heterodoxos*, III, 257); MONTESINOS se adhiere a la misma opinión (*Diálogo de la Lengua*, X-XI). BATAILLON cree asimismo que fueran gemelos, apoyándose en una carta de Alfonso a Maximiliano Transilvano, en la que afirma que él es « gemelo » (*Introducción al Diálogo de la Doctrina Cristiana*, 24-25; la carta está reproducida en CABALLERO, op. cit., 324-325). Gemelo, ¿de quién? Sin duda, de Juan. Como dato supletorio puede recordarse que Juan en el *Comentario a los Rom.* (p. 250) comparará la imposibilidad de conocer el amor por espíritu si no es por experiencia, con la imposibilidad en que está el que no es hermano mellizo para darse cuenta de la especial afinidad afectiva que existe entre los que son gemelos; sólo ellos pueden definirla por experimentarla. ¿Es que no hablará por propia experiencia?

Creemos lo más probable que ambos hermanos, cuya semejanza física y espiritual no puede negarse, fueron mellizos. No debe apurarse la razón fundamental que ha movido a los defensores de la tesis contraria: el hecho de que Juan da la impresión de ser más joven y de estar como tutelado por Alfonso. Aparte de la posibilidad de que éste fuera más precoz, podría explicar esa impresión su fortuna en la carrera administrativa. Alfonso es también un « joven » en 1520 (« magnae spei juvene », lo llama Pedro Mártir d'Angheria en carta a los Marqueses de Vélez y Modéjar, *Opus Epistolarum*, 689), cuando comienza a desempeñar oficios en la corte imperial, presidida por un joven de 20 años, Carlos V. Por otra parte esos oficios no requerían mayor responsabilidad por entonces. Una carta de Transilvano nos lo presenta en 1525, completando su formación humanística privadamente (CABALLERO, op. cit., 318) y al morir en 1532 Erasmo, que en 1527 le apellidaba « ornatissime iuvenis », hablará como de una muerte prematura (ALLEN, X, 210). Su buena fortuna en la carrera político-administrativa le dió amigos en círculos culturales y administrativos, a los que pudo recomendar a su hermano Juan.

de 1500. Quizá acertaríamos si fijásemos su nacimiento en año más bien cercano al 1500. Unía a ambos una semejanza física y espiritual destacada. Las cartas de los contemporáneos hablan de semejanza en la voz, en el semblante, en los movimientos, en los gestos y posturas; semejanza en la doctrina, en el ingenio, en las costumbres y en los estudios [6].

La literatura posterior ha destacado excesivamente una pretendida diferencia de temperamentos e inquietudes entre ambos. Juan sería el prototipo del hombre espiritual, recogido y místico, dominado del problema de la salvación individual. Las loas entusiastas que Bonfadio y otros humanistas italianos cantarán en su muerte, daban a toda su vida y temperamento, una aureola de misterio y misticismo fascinante. Alfonso sería sólo el político o a lo más, el erasmista de sentimientos religiosos no demasiado profundos. La adjudicación definitiva del *Carón* a Alfonso [7] y la publicación de las cartas de Juan al Cardenal Hércules Gonzaga y a Cobos, hacen pensar en una disparidad menos pronunciada de temperamentos e inquietudes espirituales. Ni Juan vivió despreocupado siempre de los asuntos políticos y sociales ni Alfonso de los religiosos, entendidos en su aspecto más íntimo. El *Diálogo de la Doctrina Cristiana* no avanza mucho más que las páginas dedicadas en el *Carón* a la perfección de la vida cristiana. Se debe admitir, con todo, una mayor inclinación de Juan a entregarse a las preocupaciones religiosas, revelada muy pronto en su vida. La disparidad de profesión y de fortuna hará luego mucho más destacada esa diferencia con consecuencias bien definidas.

Es posible que la primera educación la recibieran simultáneamente. De la amistad que unió a Alfonso con Pedro Mártir de Anglería (d'Angheria 1447-1526) se da como verosímil, aunque no conste en documentos, que el conquense fué guiado hacia los estudios humanísticos por el italiano que venía dedicándose a la formación humanística de los jóvenes nobles españoles desde el tiempo de los Reyes Católicos. Schlatter formula la hipótesis de que

---

[6] Cfr. Ep. de Erasmo a Juan, de Marzo de 1529 (ALLEN, VII, 341), de Juan Ginés de Sepúlveda a Alfonso, de Agosto 1531 (*Opera*, III, 105); de Juan de Valdés a Juan Dantisco, del 12 de enero de 1533 (MONTESINOS, *Cartas Inéditas*, 95). Véase también el testimonio de Francisco de Enzinas (*Memoires*, II, 154).

[7] Sin duda una de las razones sicológicas que arrastraban a atribuir a Juan el *Carón*, era que dicho diálogo presentaba inquietudes religiosas dignas de aquél y no de Alfonso. Si se pensó en una colaboración de ambos en su redacción, Alfonso hubiera sido el que hiló la trama política, Juan la religiosa. Cfr. BATAILLON, *Alfonso de Valdés, auteur du Diàlogo de Mercurio y Carón*, en « Homenaje a Menéndez Pidal », I, 405.

también Juan estudió junto a su hermano, bajo la dirección de aquel humanista [8]. La célebre y no muy clara frase de Francisco de Enzinas que dice de Juan, « in disciplina fraterna praeclare instructus », podría hacerla algo verosímil [9].

Y no podemos lanzar otras conjeturas sobre los años de formación de los Valdés. Si nos fuera permitido atribuir valor autobiográfico a algunas afirmaciones del *Diálogo de la Lengua,* diríamos que Juan pasó diez años en cortes y palacios, leyendo libros de caballerías [10]. ¿Cuáles serían esas cortes? ¿La Corte imperial o las más modestas de nobles castellanos? De hecho, en 1524 lo encontramos en la de uno de ellos, el segundo Marqués de Villena.

3. — Más felices somos respecto de Alfonso. Poseemos algunos datos de relativa importancia que nos permiten seguir sus pasos durante algunos años. Los informes nos lo presentan iniciando la carrera política, poniéndose al corriente del gran problema religioso de la época, el luteranismo, y dando su parecer sobre él. Por la conjunción de mentes que existió entre ambos hermanos y por ser muy posible que Alfonso haya puesto a Juan al corriente de las experiencias europeas, alcanzadas durante estos años, creemos útil seguir, aunque sea someramente, la carrera de Alfonso.

El *Opus Epistolarum* de Pedro Mártir de Anglería, contiene tres cartas de Alfonso de los años 1520-21, de gran interés. Son los primeros datos ciertos que conocemos sobre él [11]. Se encuentra en el séquito del Emperador, que viaja por Alemania, preparando la coronación imperial e intentando el arreglo del asunto de Lutero. Alfonso aparece trabajando bajo la dirección de Maximiliano Transilvano, secretario de cartas latinas. Es testigo de grandes acontecimientos, que se cuida de relatar a Pedro Mártir, su antiguo maestro, y que posiblemente ha influído en su entrada en la Cancillería imperial.

En carta fechada el 31 de agosto de 1520 en Bruselas, le cuenta « el nacimiento de la nueva secta de Luteranos en Germania ». La ocasión fué la predicación de las indulgencias por la fábrica de la

---

8 *Die Brüder Alonso und Juan de Valdés*, 8.

9 *Memoires*, III, 154.

10 *Diálogo de la Lengua*, 169. Puntualmente los biógrafos últimos de Valdés recuerdan a este propósito a Iñigo de Loyola y a Teresa de Cepeda, inclinados en su juventud sobre libros de aventuras caballerescas.

11 Caballero afirma que en 1516 Alfonso hizo un viaje a Alemania en una misión oficial, pero no aduce ninguna prueba (op. cit., 92). Las tres Epístolas pueden verse en P. Martyris Anglerii *Opus Epistolarum*, 380-382; 389-391; 411-412. Han sido reproducidas por Caballero, 292-307; Wiffen, 30-35; 45-47; por Usoz en RAE, XVII, 473-493.

Iglesia de San Pedro. Un monje augustiniano, Lutero, « quizá movido por envidia contra el dominico », se levanta contra la predicación, haciendo mofa — « quae est malorum audacia! » — de aquéllas. ¿Qué se puede esperar de una lucha, nacida de las guerras intestinas de los frailes? La tragedia aumenta con la intervención del Duque de Sajonia, Federico, que quiere privar a Alberto, Arzobispo de Maguncia, del fruto de la predicación. Narra el éxito de la propaganda de Lutero entre los germanos, excitados contra Roma por lo profano de las costumbres de ésta; la disputa en Augusta con Cayetano; la condenación de Lutero y su reacción violenta con el libro *De Captivitate Babylonica*. Alfonso, haciéndose, sin duda, eco de los sentimientos de la corte imperial, se muestra preocupado por la gravedad del problema. Tan excitados siente los ánimos de los alemanes contra Roma, que teme no pueda ponerse remedio al mal, si es que no salen al paso el Papa y el Emperador con un Concilio General.

En la segunda Epístola, con fecha de Aquisgrán, 25 de octubre del mismo año, narra con entusiasmo las ceremonias de la coronación imperial. Finalmente, en la tercera — Worms, 13 de mayo de 1521 —, vuelve a ocuparse del caso de Lutero, relatando lo acaecido en la Dieta de Worms. Describe el proceso de la disputa con la intervención del César, la condenación de Lutero « hominis insani » y la quema de sus libros. Acaba manifestando más intensamente que en la primera carta su pesimismo sobre el arreglo de la tragedia. Worms no es su fin, como algunos creían, sino su comienzo. Los ánimos de los germanos están excitados y no aprovechan los edictos del Emperador. ¿Qué sucederá en su ausencia? La catástrofe podía ser evitada si el Papa no aborreciera el Concilio, anteponiendo a sus propios intereses el bien de la República Cristiana, a la cual ve, — termina la carta —, en vías de perdición, si Dios no viene en su ayuda.

En las cartas, sean o no poco espontáneas, aparecen ya las ideas que guiarán sus libros y actuación política: la desconfianza y censura antimonástica, el anhelo de una reforma de la Iglesia por medio de un Concilio general y la convicción de que el Papa temía a este último, por atender a sus puntos de vista particulares. La inmersión en la política imperial y en la corriente del erasmismo le harán vivir cada vez con más intensidad esas mismas ideas.

Vuelto a España en 1522, su carrera administrativo-política comienza a hacerse brillante [12]. En las ordenanzas de la Cancille-

[12] Caballero hace la conjetura que la vuelta a España se debió a tener que informar a los hombres de gobierno y prelados de España sobre la situa-

ría de este año aparece, único español, como escribiente ordinario; en las del 26 de octubre de 1526, como registrador y contrarrelator [13].

Posiblemente, a la vez, comienza a ser Secretario de Mercurino de Gattinara, pues como tal se suscribe a sí mismo en algunas ocasiones, y como tal lo encontramos apellidado por otros. El gran Canciller será su gran protector y amigo y en su testamento tendrá para Alfonso un buen recuerdo y generosas mandas [14].

En febrero de 1526 se le confía un cargo de responsabilidad para un humanista: el despacho de las cartas latinas para Roma e Italia [15]. Carlos V lo llama « su Secretario », y « Secretario imperial » le apellidan muchas cartas a él dirigidas. Con esto su ascendiente en la Cancillería imperial aumenta hasta tal punto que personajes como Vespasiano Colonna, el Duque de Calabria, la Marquesa de Monferrato acuden a él para que interceda en el curso de los negocios. Es quizá por este ascediente por el que comienzan a ser personales sus relaciones con Erasmo de Rotterdam que se irán haciendo muy íntimas con los años. El 15 de diciembre de 1525, Maximiliano Transilvano, le escribe de Bruselas encomendándole que pida al César una pensión para el famoso humanista. Con ello se ganará su voluntad y le dará ocasión de poder venir a Brabante y allí escribir contra Lutero, lo cual no se atreverá a hacerlo en Alemania [16].

4. — Su cargo y entusiasmo por Carlos V le ponen a la defensa de la política imperial. Precisamente son años de roces con las Cortes de París y de Roma. En 1526 se le encarga publicar la relación de la batalla de Pavía, al final de la cual entona alborozado su fe en la misión providencial del Emperador; un imperio universal cristiano se ve en lontananza, « cobijado debajo deste cristianísimo príncipe », en el que se cumplan las palabras del

---

ción de Alemania (p. 93-94). Más bien creemos que vino sencillamente siguiendo la Corte. Carlos V, que había salido para Flandes el 20 de mayo de 1520, llegó a Santander el 16 de julio de 1522. Cfr. MANUEL DE FORONDA Y AGUILERA, *Estancias y viajes del Emperador Carlos V*, 169-205.

[13] CABALLERO, 94; 308-316.

[14] Cfr. *Il testamento di Mercurino Arborio di Gattinara* edito per cura di Vincenzo Promis, en MSI, XVIII (ser. III), 1879, 89.

[15] No se librará de la crítica de los implacables latinistas italianos. Una carta del Cardenal de Osma al Comendador Mayor de León, del 27 de junio de 1530, le aconsejará tome un gran latino, ya que Valdés parece no serlo, pues en Roma se burlan de su latinidad, « y dizen que se atraviesan algunas mentiras en el latín que por acá se enbia » (CABALLERO, op. cit., 442). Hay que tener en cuenta que sucedía a los italianos Felipe Nicola y Maximiliano Transilvano.

[16] CABALLERO, op. cit., 317.

Señor: « Fiet unum ovile et unus pastor », esperanza mesiánica que Hernando de Acuña logrará formular en unos versos célebres: « Una grey y un pastor solo en el suelo ... — Un monarca, un imperio y una espada » [17].

La aspiración mesiánico-imperial reviste proyecciones antiromanas a raíz de la liga de Cognac, formada en mala coyuntura para el Emperador, apretado a la sazón por los turcos. Valdés redacta varios documentos de acusada violencia en la ofensiva diplómatica que se lanza por entonces contra la Liga. Recordemos los más famosos: la carta al Papa Clemente VII del 17 de septiembre de 1526 y la dirigida a los Cardenales, en la que se apela, en demanda iracunda, al Concilio general para que juzgue las acusaciones lanzadas contra el Emperador por Clemente VII. A la entrega de las cartas, con formalidad recelosa, en público Consistorio y ante notario, sigue no el Concilio, sino « il sacco » de Roma. Es harto conocida la impresión y emoción que produjo en España y en Europa. Valdés redactará a finales de julio el mensaje que con este motivo envió Carlos V a los soberanos de Europa.

Alfonso de Valdés no se contenta, ante el rumor de comentarios que ha suscitado el saqueo de Roma, con esa función de instrumento pasivo de la diplomacia. Teniendo ante los ojos pormenores abundantes de la terrible tormenta caída sobre la Ciudad Eterna, que le proporcionan los despachos que llegan a la Cancillería, se dispone a dar una interpretación personal del hecho. Así entre finales de julio y principios de agosto del mismo año, redacta el *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* [18]. El saqueo no escapa a la Providencia Divina; la corrupción de Roma y la profanación de las ceremonias estaban provocando los juicios divinos; el Emperador es inocente; pueden venir a la República Cristiana grandes bienes de ese hecho. Guían la interpretación su fervor imperialista, rayante en cándido mesianismo, los principios de la política del gran Canciller Gattinara y las ideas erasmianas. Precisamente por esos días se ha convertido en campeón del erasmismo español. Su entusiasmo por Erasmo y la voluntad con que se entrega a su defensa le han merecido el calificativo de « estudiosísimo de Erasmo » y de ser « más erasmista que el mismo Erasmo » [19].

---

[17] Un facsímil de la relación de la batalla de Pavía puede verse en un apéndice de la obra de Caballero.

[18] Montesinos, *Diálogo de las cosas* ... Introducción, 55. Un análisis del Diálogo y de la controversia con Castiglione por su causa puede verse en Bataillon, *Erasmo y España*, I, 429-452.

[19] Cfr. Bataillon, *Erasmo y España*, I, 268-269.

El *Diálogo,* corriendo manuscrito de mano en mano, le vale enhorabuenas en los círculos erasmistas, pero le proporciona a la vez disgustos. El Nuncio, Baltasar Castiglione, a quien han llegado rumores de las páginas antirromanas que contiene el libro, quiere detener su divulgación con una diligencia ante el mismo Valdés. Pero continúa la divulgación subterránea y el Nuncio apela al Emperador. Valdés intenta atajar la trama con una carta indignada a Castiglione, el cual contesta con otra dura y violenta. Valdés podía irse a Alemania con la seguridad de que Lutero le recibiría con los brazos abiertos, pues el *Diálogo* con sus ataques al Papa y su burla de las ceremonias le había abierto el camino [20]. El asunto, que fué al Consejo del Emperador y al Inquisidor general, tuvo solución favorable para Valdés, pero quizá le enseñó a ser más prudente.

A la vez que salva la condenación del *Lactancio,* toma la pluma para redactar su mejor libro, *El Diálogo de Mercurio y Carón.* Seguramente lo ha compuesto a partir del verano de 1528 hasta principios del año siguiente. En parte le han guiado análogos propósitos que en la redacción del *Lactancio.* Pero se ha superado en todos sentidos. La técnica es más perfecta, más moderadas las diatribas y más profundas las ideas religiosas. Tiene una trama de apología de la política imperial y otra religiosa de encendido elogio de la perfección cristiana que debe reinar en todos los estados de la vida, desde el del príncipe hasta el matrimonial, pasando por los monjes. En 1531 halla el Dr. Vélez en el *Carón* una base más profunda para la crítica, que la que encuentra en el mismo año Pedro Juan de Olivar en el *Lactantio.* Llega a ver en aquél rastros de iluminismo y en las páginas dedicadas a describir la vida de los cristianos perfectos, sospecha que Alfonso se refiere a los « alumbrados » [21].

5. — La sospecha del Dr. Vélez nos hace recordar que por los días en que Alfonso acababa de redactar su *Diálogo,* salía a luz el primer libro de su hermano Juan, que precisamente por los años 1524-1525 estuvo en contacto personal con el más conspícuo

---

[20] Cfr. SERASSI, *Delle Lettere del conte Baldassare Castiglione,* II, 169-202. Más criticamente en PREZZOLINI, *Opere* (de Baldassare Castiglione e Giovanni della Cassa) 841-858. Prezzolini cree que la carta del Nuncio no fué enviada a Valdés, reservándola para uso interno.

[21] *Diálogo de Mercurio,* ed. Montesinos, 271. Montesinos publicó los fragmentos esenciales de ambas censuras en apéndice a la edición de cada « Diálogo »; cfr. *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma,* ed. cit., 227-230 y *Diálogo de Mercurio y Carón,* ed. cit., 269-274.

de los alumbrados, Pedro Ruiz de Alcaraz. Cuando la carrera política de su hermano iniciaba su ascensión de fortuna, Juan pasaba sus días en una corte señorial de Nueva Castilla, en el Palacio Ducal de Escalona, como criado del anciano Marqués de Villena, Don Diego López Pacheco. A la vez formaba corro entre los que escuchaban las « predicaciones » de Alcaraz, criado igualmente de Pacheco [22].

Es el primer dato biográfico cierto que poseemos sobre Juan de Valdés y la primera piedra angular de su trayectoria espiritual. Posiblemente fué en Escalona donde se abrió a la inquietud religiosa. El maestro de Nápoles comienza escuchando a un maestro espiritual laico en la villa castellana. Deberemos, por tanto, detenernos en precisar el clima de fervor iluminista, que rodeó a Juan en Escalona. Ello será analizar en parte el suelo espiritual de la España postcisneriana, en el que ha iniciado su crecimiento la planta valdesiana.

---

[22] Es la primera noticia cierta que poseemos sobre Juan de Valdés, debida al proceso de Alcaraz. No tiene fundamento documental la afirmación de Wiffen, de que Juan había estado en Italia de camarero de Adriano VI, no volviendo a España sino después de la muerte de éste en 1523. (*Life*, 48; fué ya combatida por Caballero, 169-177). Igualmente privado de fundamento está el pretendido viaje de Juan de Valdés a Alemania, afirmación nacida quizá de una confusión con su hermano Alfonso, y, sobre todo, del deseo de hallar un contacto de Juan con el pensamiento de Lutero. El primero que afirma un tal viaje es el francés Flor. Raemont, al comienzo del siglo XVII (*L'histoire de la naissance ... de l'heresie de ce siècle*, 292). Recoge la afirmación, en su continuación a los Anales Eclesiásticos de Baronio, E. Sponde (*Annalium ecclesiasticorum em. card. Caesaris Baronii continuatio* ... II, 508) pasando enseguida a Sand. (*Bibliotheca antitrinitariorum*, 2), incluyéndola en el siglo XVIII los diccionarios, como el de Moroni, Bayle, y las obras históricas que rozan a Valdés, por ejemplo, la de Schelhornio, (*Amoenitates historiae ecclesiasticae et litterariae*, II, 43).

CAPITULO SEGUNDO

OYENTE DE ALCARAZ. ESPIRITUALIDAD DE LOS ALUMBRADOS

SUMARIO:

I. - 1. Efervescencia religiosa en España. - 2. Afán perfectivo, común a todas las corrientes espirituales de la época. - 3. Inquietud y polémica. - 4. Juan de Valdés y Alcaraz. - 5. Complejidad del fenómeno de los « alumbrados ». - 6. Diversas tendencias en los alumbrados del Reino de Toledo. Características comunes. - 7. Ambiente espiritual que incuba el iluminismo de Nueva Castilla. Beatas y profetas iluminados. - 8. Fervor en los conventos franciscanos de Nueva Castilla. « Recogimiento ». - 9. Exageración iluminista. Espirituales « reformatorio-profetistas ». - 10. « Recogidos » pseudo-místicos. Distanciamiento de Juan de Valdés de estas tendencias.

II. - 1. Tendencia del « dejamiento ». Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz. - 2. Propaganda iluminista; ausencia de fenómenos pseudomísticos y de alusiones a la reforma de la Iglesia. - 3. Polémica con la tendencia del « recogimiento ». - 4. Espiritualidad de los « dejados ». Conciencia de la propia « nonada » y de la acción de Dios. - 5. Su ética. Dejarse a la acción de Dios. - 6. Fórmulas, rayanas en quietismo, respecto a la oración y a las obras. Alcaraz y la irresponsabilidad moral. - 7. Desvalorización del elemento humano y negación de todas las formas externas de piedad. - 8. Los « dejados » y las corrientes espirituales de la época.

III. - 1. Tendencia del « cristianismo interior ». Los Cazalla. Predicación y enseñanza anteriores a 1525. - 2. Relación con las otras tendencias de alumbrados. - 3. Se impregna de Erasmo desde 1525. - 4. Pensamiento religioso de María Cazalla.

1. — La trayectoria espiritual de Juan de Valdés presenta tres puntos estratégicos: Escalona, Alcalá, Nápoles. En los tres momentos, está en contacto con el afán efervescente de corrientes espirituales tan vitales como las del iluminismo y erasmismo español y el evangelismo italiano.

Juan de Valdés inicia su carrera espiritual en una década de indudable efervescencia religiosa en España. Efervescencia religiosa, paralela y coincidente en algún sentido con los movimientos europeos del evangelismo de Lefèvre d'Etaples, del humanismo erasmiano, del protestantismo, precedidos por el paulinismo de Juan Colet y la « Devotio moderna ». Movimiento religioso de raíces medioevales, en el que, tras el Cisma de Occidente sobre todo, se puede observar un carácter de espiritualismo subjetivista con tendencia excesiva a la introversión, un no sé qué de desasosiego pesimista ante el problema de la renovación social y desconfianza en la función perfectiva de la jerarquía eclesiástica.

En España tal efervescencia se caracteriza por el vigor con que varias corrientes espirituales de esencial importancia en el futuro de la espiritualidad española marchan, mezclando a veces sus aguas y apoyándose en un común cauce de fervor y anhelo reformador. Sin olvidar la corriente savonaroliana, merecen destacarse, como pulsaciones religiosas que ha sentido latir Valdés, el fervor de los conventos franciscanos de Nueva Castilla, el iluminismo del reino de Toledo, y la religiosidad erasmiana [1].

2. — En la raíz de todas esas corrientes espirituales, tanto las ortodoxas como las que izquierdean en tendencias peligrosas, está el afán perfectivo. Quizá en ello pueda señalarse una característica por la que se distingue el movimiento religioso de la España de la tercera década del siglo XVI de los similares de Europa. Los movimientos religiosos de España miran principalmente a la renovación espiritual del individuo, mientras que en los contemporáneos de Europa se advierte una mayor preocupación por la renovación de la « Cristiandad ». Si entre algunos tipos de alumbrados hay profecías del « Papa Angélico », la tónica general, sin embargo, es de espirituales que se ocupan poco del gran problema de la « Cristiandad » y mucho y con sinceridad del perfeccionamiento individual. Entre los mismos erasmistas, a pesar de que algunos viven con ansiedad el problema de la « república cristiana », es vivo el afán perfectivo. Juan de Vergara, explicando en abril de 1527

[1] Sobre estas corrientes pueden leerse: Beltrán de Heredia, O. P., *Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI* (Salamanca 1941); F. de Ros, O. F. M. C., *Un maître de Sainte Thérèse: le Père François D'Osuna* (Paris 1937); sobre la espiritualidad de la Provincia de los Angeles, id., *Un inspirateur de Sainte Thérèse: le Frère Bernardin de Laredo* (Paris 1948). Un libro fundamental sobre todas las corrientes es el de M. Bataillon, *Erasmo y España*, que frecuentemente vendrá citado en nuestro trabajo.

a Vives la falta de producción impresa de los erasmistas españoles, le escribe que se debe a la carencia de mecenazgos y al excesivo afán de llegar a la perfección [2].

3. — Afán de vivir la perfección y de definirla « ... oy día todos presumen de theólogos, hasta las mujeres », afirma el Dr. Vélez en su censura al *Carón* [3]. Había ayudado a ello el intenso despertar espiritual, producido por el impulso dado por Cisneros a la reforma de las Ordenes religiosas, sobre todo de su Orden franciscana y por los gérmenes de renovación espiritual llegados con la aparición de libros de piedad y con el intercambio de la espiritualidad de las Congregaciones. Habían llegado a España las corrientes espirituales más vitales de la época. Habían llegado con sus valores y sus defectos y tendrán que pasar varias décadas antes que la espiritualidad española, asimilando lo que venía de fuera y convirtiendo en doctrina su propio fervor, logre serenidad, equilibrio y rectitud plenas. En el momento en que vive y actúa Valdés se está todavía en la fase que presenta elementos de inquietud, de exageración y de polémica, mezclados con hervor de exaltación subjetivista.

Inquietud y falta de equilibrio, explicables por la convergencia de múltiples factores, políticos y sociales los unos, culturales y religiosos los otros, que llegan hasta el mismo pueblo. Ellos explican esa exaltación religiosa, sin que sea notable la aportación del elemento social y espiritual de los « conversos », los cuales, por otra parte, se encuentran en todo foco de inquietud religiosa del siglo XVI. Menos considerable es la aportación de los musulmanes, quienes, a pesar de las coincidencias de rasgos de su espiritualidad con la cristiana, se mezclan muy poco con la religiosidad cristiana interior [4].

---

2 BONILLA, *Clarorum Hispaniensium epistolae ineditae*, 78-79; cfr. BATAILLON, *Erasmo y España*, I, 397-398.

3 *Diálogo de Mercurio y Carón*, II Ap. en ed. Montesinos, 269.

4 El fervor con que llamaron los « conversos » a las puertas de las Ordenes religiosas, plantearon en algunas la especie de crisis interna conocida. Es patente, por otra parte, su asociación a los focos de inquietud religiosa. Ya H. LEA notó con sorpresa en 1890 el gran número de « conversos » que fueron acusados de iluminismo — *Chapters from the religious history of Spain*, 251. ¿Se trata de asociación ocasional o casual por parte de los conversos? Es decir, ¿qué parte se ha de atribuir en esa exaltación religiosa a éstos últimos? El problema está en discusión. BATAILLON afirma resueltamente su influencia, anotando lo propicia que se presentaba la espiritualidad paulina, basada en la tesis del cuerpo místico, a la condición religiosa del judío converso. — *Erasmo y España*, I, 210-212. Con alusión más directa a la razón religiosa aludida

4. — Juan de Valdés ha podido sentir el hervor de las nuevas corrientes espirituales ya en su estancia de Escalona. El mismo Marqués de Villena se mostraba abierto a ellas. D. Pedro Ruiz de Alcaraz, admitido como criado en 1523, cautivará con sus « predicaciones » de iluminado a todos los habitantes del palacio, comenzando por los Marqueses. Don Pacheco es además un protector entusiasta de los Franciscanos Observantes. Fr. Francisco de Osuna le dedicará el Tercer Abecedario, y en las visiones delirantes de Fr. Francisco de Ocaña, — estamos de nuevo en el terreno de los alumbrados —, se le reserva la función de colocar en el solio pontificio a un alumbrado, Juan de Olmillos o al mismo Ocaña. A la vez el anciano Marqués se muestra abierto a los libros de Erasmo. Alfonso podrá escribir al holandés, el 20 de junio de 1527, de su entusiasmo por el humanista y de la disposicion en que está de poner todos sus medios para « defenderle de las calumnias de los frailes » [5].

De todas esas corrientes, fué la de los alumbrados la que primero pudo afectar a nuestro Valdés. Ya hemos advertido que posiblemente se abrió a la inquietud religiosa, escuchando al portavoz de una de las tendencias iluministas más acusadas, Alcaraz. No fué un simple oyente circumstancial. Los dos testimonios del proceso de Alcaraz, por los que conocemos dato tan significativo como la estancia del conquense en Escalona, sugieren que Juan comprendió al maestro y que de algún modo se inició en su doctrina.

La mujer de Alcaraz presentó el 4 de diciembre de 1525 un memorial al Dr. Carrasco y al Licenciado Mejía, pidiendo con insistencia que se llamara a declarar a Juan de Valdés, criado del Marqués, « porque de su dicho yo entiendo que se manifestaría en algunas cosas la intençión del dicho mi marido » [6]. A su vez, el presbítero Francisco de Acevedo, que no veía con buenos ojos el

---

en *L'Espagne dans son histoire* en BH, 52 (1950) 22-23. Extiende el influjo de los judíos y conversos junto con los moros y moriscos a todo lo típicamente español, Américo Castro en *España en su historia, Cristianos, moros y judíos* (Buenos Aires) 1948. Asin Palacios, por su parte, afirma influencias de la espiritualidad musulmana, basándose en coincidencias entre la espiritualidad sadilí y la cristiana y entre ciertas prácticas del Sufismo musulmán y otras pasividades de los alumbrados. Su tesis, exagerada sin duda, pero formulada como una solución y explicación de aquellas coincidencias, puede verse en las varias obras del gran especialista: *EL Islán cristianizado* (Madrid 1931); *Huellas del Islán* (Madrid 1941) etc. Ultimamente Al-Andalus (1944) 322 ss., nos ofrecía una obra póstuma inacabada bajo el título de *Sadilíes y Alumbrados.*

[5] Allen, VII, 92.

[6] Serrano y Sanz, *Pedro Ruiz de Alcaraz, en RABM,* 8 (1903) 129-130.

que Alcaraz predicara de cosas tan altas entre mujeres y muchachos, — « me paresçió mal del comunicar semejantes cosas con personas yncapaces, como eran mugeres y mochachos » —, después de dar nombres de quince personas que acudían a oir a Alcaraz, entre los cuales está el de Juan, añade: « e a todos estos que he dicho les ví después que comunicaron con Alcaraz estar en los divinos oficios quando se hincavan de rodillas syn rezar exteriormente ni ynclinar la cabeça al nombre de Jhesu Christo » [7]. Parece, por tanto, que el mismo Valdés se inició de algún modo en la práctica de la espiritualidad de los « dejados ».

Se impone, por tanto, el ahondar en el fondo espiritual de ese fervor iluminista que acunó el pensamiento valdesiano y cuyas huellas se advertirán a lo largo de todo el magisterio espiritual del conquense.

5. — No es fácil empresa la de describir la tipología del alumbrado y dar con la doctrina que lo sustenta. Bajo el apelativo de « alumbrados » quedan registrados en la historia de la espiritualidad española, diversos individuos y círculos o focos espirituales entre los que existen tantas vallas de separación cuantos lazos de unión. El carácter negativo de aberración que presenta ese brotar y rebrotar de focos pseudomísticos junto al auténtico misticismo a lo largo de los siglos XVI y XVII, no asegura entre ellos unas mismas características positivas. La aparición de nuevos documentos, o la utilización más exacta de los ya conocidos muestran cuán transitorias eran la definición y clasificación de los alumbrados, hechas anteriormente, y nos invitan a ser prudentes en el afán de definir y clasificar [8].

El « alumbrado » se somete difícilmente a una definición y clasificación escuetas; en cada momento en que aparece su inquietud

---

[7] Ibid., 7.

[8] Para Menéndez Pelayo son una secta de « pseudomisticismo enervador y enfermizo » *Heterodoxos*, IV, 210-214; para Boehmer son un tipo de protestantismo español, independiente del luterano. Cfr. *Franzisca Hernandez und Franzisco Ortiz* (Leipzig 1865); para Llorca son alumbrados todos aquellos que llegaban a la persuasión de estar particularmente ilustrados de Dios y en consecuencia hacían alarde de piedad y de una vida intensamente mística. Por tanto, la imagen de un alumbrado es la de un iluso que se presenta con pretendidos éxtasis, revelaciones y otros fenómenos aparentemente sobrenaturales. Entre ellos distingue los de buena fe, pero engañados con ilusiones, los perversos y corruptos y finalmente los vanidosos. *Die Spanische Inquisition und die « Alumbrados »*, 114-116; Id., *La beata de Piedrahita fué o no fué alumbrada?* en « Manresa » 14 (1942) 49-50. Por otros escritores se califica de alumbrado a todo exaltado místico del siglo XVI-XVII, y a todo caído en alguna aberración espiritual.

religiosa, presenta cambiantes diversos, que sintonizan en parte con la inquietud religiosa del momento histórico circundante.

De aquí el peligro de caer en deficientes clasificaciones generales y la necesidad de estudiar en concreto cada época particular en que la floración « alumbrada » se hace presente, y distinguir en ella las posibles tendencias diversas que pueden presentarse.

6. — Ateniéndonos a la época de los « alumbrados » de Toledo, con los que estuvo en contacto Juan de Valdés, es imposible la caracterización única de las múltiples manifestaciones de iluminismo. Cada « maestro espiritual » es una tendencia, aunque todos crezcan al calor de un mismo ambiente y entrelacen sus aspiraciones muchas veces.

Un mismo afán está en el origen de esas tendencias: el de la búsqueda y enseñanza de un camino de perfección; el afán de vivir sinceramente la vida cristiana perfecta. Los contemporáneos fueron conscientes de ese origen ideal de los errores de los alumbrados: « Si algunos peligros de errores, escribe el autor de las *Excelencias de la fe* en 1537, han nascido en este reyno, como los dexados, y alumbrados y beatos, han seydo con desseo de ferviente fe y devoción » [9].

Una segunda característica es la proyección exagerada de interiorización que daban a la vida espiritual. Por una parte, búsqueda de un camino de interna comunicación con Dios, por otra, exagerado apoyo en la iluminación interior, en la « lumbre divina », como fuente de conocimiento, de experiencia y regla de vida. Los contemporáneos, en el hablar y guiarse por la experiencia y unción del Espíritu Santo, veían una característica de los « alumbrados » [10].

---

[9] *Libro llamado Excelencias de la fe* (sig. XVI) cit. en E. Asensio, *El erasmismo y las corrientes afines* en EFE, XXXVI (1952) 70. Colunga señaló acertadamente este origen al afirmar: « Los alumbrados, pues, en sus comienzos y en su intención no formaban un movimiento heterodoxo. Eran grupos de personas espirituales que ansiaban la perfección y trataban de las cosas divinas con la misma naturalidad con que otros tratan de las cosas humanas ». *Intelectuales y místicos en la teología española del siglo XVI,* en « La Ciencia Tomista » 12 (1915) 12.

[10] El P. Pedroche, dominico, recogiendo un falso rumor de que Iñigo de Loyola había sido procesado por « alumbrado », anota que éste había compuesto el libro de los Ejercicios y otros documentos espirituales, sacándolos « más de la experiencia interior de su pecho y de la interior unción del Espíritu Santo, que no de los libros »... « lo cual sabe, y no poco, a la fuente de los dexados y alumbrados, los cuales, dexado y pospuesto lo revelado en los libros, se remiten y entregan a lo que el Espíritu Santo les dice dentro de su pecho » MHSJ, *Chronicon Polanci,* III, 504-505; *Nadal,* IV, 820-821.

Por esta nota, les conviene el nombre de « alumbrados » a todos esos espirituales que luego marchan los más por su camino propio.

Como característica común a todos los « alumbrados » podía señalarse también su extrajerarquismo, el dedicarse al estudio, enseñanza y práctica de la vida espiritual, con gran dosis de individualismo, sin apoyos ni contactos con los elementos jerárquicos de la Iglesia. Característica, que, por otra parte, no quiere decir actitud positiva contraria a la Jerarquía.

Estos espirituales cultivaban su sicología interior y profesando una espiritualidad sincera, se reunían para tratar de las cosas de Dios; formaban en este sentido lo que el pueblo llamaba « conventículos de gente secreta ». En ellos destacaba el maestro « espiritual » que, llevado de la fuerza del espíritu, enseñaba el camino de vivir cristianamente, leyendo o explicando generalmente la Sda. Escritura. Luego comenzaban las discusiones de tendencias divergentes.

En la inquietud iluminista de Toledo, podemos señalar cuatro tendencias: la tendencia de los espirituales con proyección reformatorio-profetista; la de los « recogidos » pseudomísticos; la espiritualidad del « dejamiento » del círculo de Alcaraz; y el cristianismo interior, representado por los Cazalla del final de la tercera década, influenciados por Erasmo y por el erasmismo español. Notemos que se encuentran individuos que militan en las diversas tendencias: recogidos, con espíritu de reformismo profético, y dejados erasmizantes, pero conviene tener en cuenta, si se quiere ver claro, esa multiplicidad de tendencias en que irrumpe la inquietud religiosa de Nueva Castilla de signo exagerado. Adelantemos que respecto de Juan de Valdés sólo puede ponerse la cuestión de si sintoniza con la espiritualidad del « dejamiento » y del cristianismo interior. Es evidente su distanciamiento de las otras tendencias, a las que, por eso mismo, tocaremos aquí levemente.

7. — Anuncian la tendencia espiritual reformista esos errantes espirituales, como Charles de Bovelle y Fr. Melchor, y las « beatas », como las de Piedrahita, que, junto a la entrega al cultivo de la perfección individual, se lanzaban a la aventura de profetizar próximas reformas en la Iglesia. Su aparición por los años 1507-1512 es de interés, ya que descubren el ambiente de Nueva Castilla, que incubará el iluminismo. Sor María de Santo Domingo, la « Beata de Piedrahita », con su vida austera y predicación de reforma, con

---

[11] Cfr. Beltrán de Heredia, *Historia de la Reforma de la Provincia de España* (1450-1667) (Roma 1939) 78-142; 237-268. Id., *Las corrientes*, 10-17.

sus revelaciones, éxtasis y manía profética, había logrado reunir en torno suyo a un grupo de religiosos, entre los que se respiraba la inquietud reformadora savonaroliana [11]. La corriente reformadora de la Orden pasará pronto a manos más equilibradas, a las del P. Juan de Hurtado, cuya robusta espiritualidad inspirará a Fr. Juan de la Cruz y Fr. Luis de Granada, pero es significativa la atracción que logró producir la de Piedrahita, que llega a ganarse la voluntad del mismo Cisneros, del Duque de Alba y, por su medio, del Rey Católico.

Mayor luz sobre el ambiente espiritual de, sobre todo, los conventos franciscanos, « hogares de espiritualidad », con los que guardan contacto todas las manifestaciones de los « alumbrados » de Toledo, arroja el paso de Fr. Melchor, espiritual inquieto, por los conventos de España en 1512 [12]. Fr. Melchor, de familia de « conversos », se da a peregrinar por las Ordenes religiosas, y advierte que en ninguna se sirve a Dios de verdad. Consulta con « beatas » de nueva Castilla y la de Piedrahita le aconseja entre en la Orden franciscana, como « la más piadosa » y le confirma en la esperanza en que vive de grandes acontecimientos. En esta Orden no encuentra nada bueno, y el General le da licencia para ir por todos los conventos. Efectivamente, partiendo del de Abrojo (Valladolid), pasa por Guadalajara extendiéndose por Castilla la Nueva y Andalucía. Habla en todas partes como un espiritual, y a veces como un profeta, anunciando inminentes transformaciones de la Iglesia. Es interesante saber la reacción que produce su predicación, secreta a veces, exaltada, ilusa y deprimente para la Iglesia. Algunos religiosos no pueden ocultar la admiración. Entre éstos está Juan de Cazalla, que encontraremos luego entre los alumbrados. Ellos observan que habla con ascendencia, con « devoción », que no le gusta sino hablar de Dios; advierten en él ciertos júbilos y estremecimientos. Finalmente, dice el informe de Cazalla, « Et quia in aliquibus monasteriis per quae ille transierat, reliquit aliquid suarum phantasiarum, et audivi aliquos religiosos de eo schandalizatos, et alios qui phantasias non audierunt maxime edificatos verbo et devotione ejus ».

Estos documentos nos ofrecen algunas pinceladas del ambiente religioso en que va a florecer el « alumbradismo ». Ante todo un

---

[12] Acusan su paso fugaz dos informes al Cardenal Cisneros de Fr. Andrea y Fr. Juan de Cazalla. Serrano y Sanz advirtió la existencia de tales documentos. *Pedro Ruiz de Alcaraz, en RABM*, 7 (1903) 2. Baruzi anotó su importancia para conocer el ambiente de profetismo español; *S. Jean de la Croix*, 252, *nota* 2; y Bataillon los ha subrayado, utilizándolos en parte, *Erasmo y España*, I, 72-80.

hecho: la existencia de un afán de renovación interior y descontento del modo de caminar hacia la perfección. A la vez se advierte en muchos espíritus, fácil aceptación de pretendidos profetas o comunicados con Dios, aunque ellos lancen sus piedras contra la Iglesia Jarárquica; fácil admisión de las « beatas », como consejeras espirituales. Por otra parte son débiles los criterios para probar la vida espiritual de los individuos; tales como la « devoción interna », la « palabrería », el complejo místico de las posturas, etc. A la vez existe el desprestigio de la Iglesia, como directora de la reforma individual; es ella la que tiene necesidad de ser reformada por varones espirituales; desprestigio de los estados tradicionales de perfección, como las Ordenes religiosas; en ellas no se sirve a Dios. Por tanto hay que buscar un camino más directo de acercamiento a Dios y de menos intermediarios.

8. — El afán por la perfección es el horizonte que va a presidir las inquietudes religiosas de Nueva Castilla. Ahora bien, supuesto ese movimiento hacia la perfección con ideas oscuras sobre el camino, en medio de un ambiente de desprestigio de los estados tradicionales y de la Iglesia, viviendo una atmósfera de comunicaciones divinas extraordinarias, de personas que « comunican con Dios », pasando a ser directoras de espíritu, fácilmente se comprende que la perfección viniera a buscarse en una vía de comunicación interna de Dios al alma.

Esa es la nota del fervor de los conventos franciscanos de Nueva Castilla. Florecimiento alentado por el Cardenal Cisneros, va a orientarse hacia la búsqueda de Dios en el propio interior, con olvido mayor de lo externo. Aquí los sentidos tendrán que callarse, recogerse y entrar adentro. Estamos ante la espiritualidad del « recogimiento », de tanta importancia en la espiritualidad española posterior. Halla su mejor expositor y maestro en Fr. Francisco de Osuna, que en 1527, dos años después del edicto de Manrique contra los « alumbrados », dedicará al Marqués de Villena el *Tercer Abecedario,* en el que la vida espiritual se organiza en torno a la oración y vida de « recogimiento ». Juan de Valdés ha podido manejar ese tratado, en el que Osuna escribe no sólo para los religiosos, sino para todos los cristianos, enseñando una disciplina para llegar a la « amistad e comunicación de Dios », insistiendo en la gracia, en la fe, y llevando a un conocimiento que es amoroso, iluminado por los dones del Espíritu Santo, para alcanzar lo cual más que lo exterior y ceremoniático vale lo interior, el corazón [13].

[13] *Tercer Abecedario* (ed. de Miguel Mir), 323; 415; 450; 484.

El « recogimiento » era la vida de oración practicada en los conventos de franciscanos reformados de Nueva Castilla, especialmente en La Salceda, donde ha morado Osuna de 1522 a 1523 [14]. Y no son solos los religiosos; alrededor de algunos de estos conventos, organizan su vida espiritual personas que vienen instruídas en aquel modo de oración. Con Osuna enseña la vía del « recogimiento », Fr. Cristóbal de Tendilla y por el año 1523 el joven lector de filosofía en Pastrana, Fr. Francisco de Ortiz. Sacerdotes y seglares suben de Pastrana al desierto de La Salceda, para instruirse en la vida espiritual. Algunos nombres nos son conocidos, como el del sacerdote Jerónimo Olivares y del bachiller Juan López. Posiblemente, Osuna, mientras componía su libro, dejaba leer el manuscrito a estos espirituales [15].

9. — Pero no todos los que enseñaban la vía del « recogimiento » poseían el equilibrio de Francisco de Osuna. Sin la prudencia y sentido espiritual de éste, en el ambiente de hervor y falta de seguridad del momento, la espiritualidad del « recogimiento » podía ser entendida y vivida con manifestaciones de exageración o desviación, sobre todo en los puntos delicados de las manifestaciones externas y sensibles de la gracia, y en la tesis del « no pensar nada ». Efectivamente, se dieron tales manifestaciones, pasando a la exageración en el plano del « alumbradismo ». El mismo Fr. Francisco Ortiz, sin la sensatez de Osuna, resbalará en alguna proposición, ponderando la presencia de Dios en el alma, única proposición suya que irá al edicto de Manrique [16], y llevado de la facilidad en admitir comunicaciones divinas extraordinarias, será en 1523 arrastrado irresistiblemente en la órbita de la « beata » Francisca Hernández, que ya desde 1519 atraía la admiración y el afecto del Bachiller Antonio de Medrano, de Bernardino Tovar,

---

[14] Cfr. R. F. Fidèle. *Un maitre de S. Thérèse*, 57-76; cap. III: « Elaboration du Troisième Abécédaire ».

[15] Ibid., 93-94.

[16] « Que más enteramente venía Dios en el ánima del hombre que estaba en la hostia, si la criatura hacía lo que debía, porque la hostia era un poco de masa, y el hombre era a su semejanza » en B. de Heredia, *El Edicto contra los alumbrados del reino de Toledo (23 de septiembre de 1525)*, en RET, 10 (1950) 110. La misma afirmación es atribuída por Francisca Hernández a Tovar (loc. cit., 122). El Edicto de Manrique de 1525 lo citamos según la transcripción que ha hecho el P. B. de Heredia en RET, n. citado. El P. Heredia, para mostrar las concordancias del Edicto con el proceso de Alcaraz, transcribe bastantes deposiciones de este último proceso. Cuando debamos referirnos a ellas, las citaremos también por esa Revista, por ser más accesible que los extractos de la RABM, ciertamente más extensos, hechos por Serrano y Sanz.

el hermano uterino de Juan de Vergara y amigo de los Valdés y del franciscano Fr. Gil López, el cual había vivido anteriormente el misticismo luliano [17].

Con menos enlaces con la doctrina del « recogimiento », pero resbalando por la pendiente de las revelaciones extáticas y del profetismo mesiánico, aparecen en Escalona en 1523, precisamente cuando vienen aquí Alcaraz y Juan de Valdés, el Guardián de los franciscanos Fr. Juan de Olmillos y el predicador Fr. Francisco de Ocaña. Olmillos, que atiende espiritualmente al marqués de Villena, llama poderosamente la atención en el pueblo por sus éxtasis públicos y Ocaña predice en sus sermones la reforma de la Iglesia: los que la gobiernan deben ser arrojados « como puercos »; a la Cátedra de San Pedro debía subir Olmillos o él mismo, reservando al anciano marqués el honor de instalarlos; la « beata » Francisca Hernández enmendaría la biblia [18].

Estos desvaríos, lo mismo que otros de los « apóstoles de Rioseco », traen a la memoria a los visionarios y espirituales que ya desde el siglo XIV recorren Italia y Francia meridional, internándose en las tierras fronterizas de España, con ansias de una Iglesia espiritual y entreverando en el porvenir la aparición de un Papa angélico o de un Emperador providencial que inaugure la edad del espíritu [19].

10. — A parte de estos desvaríos espirituales, una desequilibrada adopción de la vida de « recogimiento » por gente indocta vino a producir en algunos círculos una piedad colectiva de consecuencias externas y ridículas. Por más simple y más adaptada a la piedad afectiva y sensible, tenía que caer bien en sectores del pueblo ignorante, ansioso de Dios y de lo sobrenatural. A ellos hay que referir la descripción impulsiva de Juan de Vergara cuando,

---

[17] Cfr. E. Boehmer, *Francisca Hernández und Francisco Ortiz* (Leipzig 1865); Serrano y Sanz, *Francisca Hernández y el Bachiller Antonio Medrano. Sus procesos por la Inquisición*, en BRAH, 41 (1902) 105-138; Llorca, S. J., *Sobre el espíritu de los alumbrados Francisca Hernández y Francisco Ortiz* en « Estudios Eclesiásticos », 41 (1933) 383-404.

[18] Serrano y Sanz, *Pedro Ruiz de Alcaraz*, en RABM, 8 (1903) 4-5.

[19] Sobre la infiltración de esas ideas y anhelos que enlazan con Ubertino de Casale y Gioachino da Fiore en Cataluña, Valencia y Mallorca, véase J. M. Pou, *Visionarios beguinos y fraticelos catalanes* (Vich, 1930). Una carta del Franciscano Fr. Alfonso de Mella, jefe de los herejes de Durango, a D. Juan II, desde Turmeda, en la que habla de la llegada de la tercera edad, la del espíritu, revela que también en Vasconia se respiraba en algún círculo la espiritualidad joaquinita. Véase D. Cabanelas, *Un franciscano en la Granada nasri*, en « Aldalus », XV 233-255.

ante la acusación de ser del número de los « alumbrados », desafía a sus jueces a encontrar en su vida « ... conformidad ninguna con el trato y manera de alumbrados, en obras ni palabras ni en el tratamiento de mi persona, ni en mis compañías ni exercicios, porque yo siempre he andado como los otros hombres de mi manera: mis hombros los he traído en su lugar sin subirlos a las orejas; en mi boca antes ¡par Dios! y más adelante que ¡bendito sea Dios! de lo que me pesa; mi bestir antes curioso que benino, la conversación y pasatiempo a lo común de todos, sin esquividad ni singularidad alguna ... » [20]. Continúa mostrando su desprecio contra esos « idiotas » que han errado más « como bestias que como hombres ».

Por las singularidades y rarezas a que daba ocasión, la corriente de los « recogidos pseudomísticos » es llevada al desprecio de la gente o más sensata o más culta o más fría.

Juan de Valdés, aunque ha asistido probablemente al revuelo que levantaban Olmillos y Ocaña en Escalona, y ha presenciado como Vergara el espectáculo de los « recogidos » desequilibrados, no se emparenta con ellos. No se puede decir lo mismo respecto a otras tendencias, que simultáneamente se dejaban sentir en Nueva Castilla. Nos referimos a las tendencias del « dejamiento » y a la del « cristianismo interior ».

II

1. — Los maestros y portavoces de la tendencia del dejamiento, de la que nos ocuparemos más detenidamente, por sus relaciones personales e ideales con Valdés, eran la « beata » Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz. Isabel, de familia humilde y costurera de empleo, terciaria franciscana, residía en la parroquia de Santo Tomás de su ciudad natal de Guadalajara y enseñaba a bordar a las hijas de las familias principales. Alcaraz, que se proclama discípulo de Isabel, nacido en Guadalajara en 1480 y padre a la sazón de diez hijos, hace de contador del Marqués de Priego en la misma Guadalajara hasta 1523, en que pasa a Esca-

[20] Serrano y Sanz, *Juan de Vergara y la Inquisición de Toledo*, en RABM, 6 (1902) 467. La confesión es del 29 de enero de 1534. En julio de 1533, a propósito de Francisca Hernández, dice que cuando la visitó, fué publicamente « el año XXII, quando no avia memoria de alumbrados ni de alumbramientos, ni se sabía de tales proposiciones, maxime con tanta conformidad al cartapel que mucho despues se ordeno » (ibid., 41).

lona a servir al Marqués de Villena, como predicador particular, con 35.000 maravedís de sueldo; aquí le encontrará Juan de Valdés.

Ambos se dan a la lectura de la Biblia y de libros de piedad medievales puestos en romance. Isabel lee los místicos; Alcaraz, presentado las deposiciones como « idiota y sin letras », lee la Biblia, a San Buenaventura, San Juan Clímaco, al Pseudo-Dionisio, Santa Catalina de Siena, Santa Angela de Foligno, Gersón, a quienes cita en sus cartas y en sus declaraciones ante la Inquisición [21].

Parece que la acción espiritual de Isabel comenzó a sentirse en Guadalajara ya en 1512; en 1519 se la denunciará junto con Alcaraz a la Inquisición. No poseemos informes sobre su influencia y sobre sus doctrinas. Más felices somos respecto de su discípulo Alcaraz; por su proceso y por el edicto de Manrique de 1525 podemos conocer de algún modo la doctrina del « dejamiento ».

Alcaraz se apoya familiarmente en la lumbre interior, en la comunicación del espíritu. « Hablaba con Dios, depone un testigo, ansí como hablaba con la gente » y justificaba su proceder de enseñar aun siendo lego, « diciendo que no podía callar, como el fuego no se podía encubrir, dando a entender que tenía especial don del Espíritu Santo [22]. Espíritu autodidacta y ajeno a las letras, profesaba que « para el amor de Dios y conoscer a Dios no hay necesidad de letras, reprobando las letras »; por eso mismo era de parecer que los predicadores no habían de inquirir por vía de letras lo que habían de decir, « sino en espíritu lo que Dios les ofresciese » [23]. Apoyado en esa confianza en la iluminación espiritual, se sentía seguro de estar en la verdad y en el amor a ella [24].

Alcaraz se sentía inflamado en el amor de Dios y arrastrado a hablar de las cosas espirituales con aquellos en quienes veía « aparejo para comunicarles las cosas del servicio de Dios »; « para callar se avía de hazer gran fuerça ». De ahí que se reuniera con otras personas leyendo la Biblia, en la cual encontraba « entendimientos maravillosos con la gracia de Dios » [25].

---

21 SERRANO Y SANZ, *Pedro Ruiz de Alcaraz*, loc. cit., 7.

22 *Proceso de Alcaraz*, en RET, 10 (1950) 125.

23 Ibid., 125; 128. Pasa en parte a la proposición 26 del edicto.

24 « ... aunque soy pecador, dice a los inquisidores, y muy defectuoso, no tengo engaños por la bondad de Dios, syno soy benydo y estó en el conoscimiento de la verdad y en en el amor della ... ». Cit. en ANGELA. S., *Algunos datos* ..., en BH, LIV (1952) 151, nota 1.

25 De la respuesta a la acusación del fiscal Diego Ortiz de Angulo, en la cual confiesa que se había reunido con otras personas que sintonizaban con su espíritu, leyendo la Biblia y declarándola en romance, a veces ante personas « latinas e que no sabía latín ». SERRANO Y SANZ, art. cit., 136. Varias veces los testigos deponen en su proceso el dato de que se reunían a leer la Biblia; por

2. — Con esto iniciaba su apostolado iluminista. Apoyado en el fervor y luz interior y leyendo la Biblia y los autores de piedad anteriormente citados, trataba de enseñar el camino de la perfección individual. Explicando la finalidad y esencia de su doctrina del dejamiento, afirmará ante los Inquisidores, que « el dexamiento al amor de Dios que yo pretendía era tal que a los dexados ponía en la cumbre de perfección que el glorioso San Dionisio pone de vía purgativa, iluminativa y unitiva » [26].

En su apostolado y doctrina merecen destacarse dos características que le distinguen de tendencias espirituales, afines a la suya: la ausencia de fenómenos pseudomísticos y la no preocupación por predicar la reforma de la Iglesia universal.

Quien, midiendo todos los « alumbrados » por los desequilibrios de Francisca Hernández, Ocaña, etc., se imagine en Alcaraz un iluso, que pretendía presentarse ante el mundo con credenciales de revelaciones y milagros, se engaña. La luz del espíritu en que se apoya no se manifiesta en revelaciones extraordinarias, sino que es la irradiación silenciosa de la gracia y del amor de Dios. Alcaraz condena los éxtasis públicos de Fr. Juan de Olmillos. De hecho, él y su círculo no los tienen. Reprueba a Fr. Cristóbal de Tendilla el mostrar en su persona « cosas para admiración » [27]. En la carta que dirige a los inquisidores el 22 de junio de 1524 desde la cárcel, recuerda las personas « embeveçidas en los engaños del demonio y de su vanidades » que en Guadalajara hubo, siguiendo a Texeda y a Pedro de Rueda, el escándalo que dieron el obispo Fr. Juan de Cazalla y su hermana María, « por hablar en maravillas sobre sí » y la intervención de Isabel de la Cruz que aconsejó al obispo que « mirase más a la hedificación de las conçiençias que a su propia voluntad » [28].

Alcaraz no se tiene por « alumbrado »; al contrario, cree que los verdaderos alumbrados eran aquéllos, embaucados por « falsos milagros y revelaciones ». En sus extravagancias, que le producen náuseas, ve el origen de los rumores que corrían sobre la existencia de « alumbrados, dexados y perfectos » por el reino de Toledo [29].

---

ejemplo, « ... e vi como hablando con algunas personas el dicho Alcaraz en público hazia traer la Blivia para mostrar en ella lo que dezia y eso vi estando en casa del bachiller Olivares e leyó alli en una epistola de Sant Pablo diziendo todo el romance sin leer el latin ... ». Ibid., 8. Cfr. RET, 10 (1950) 129. En una deposición se dice que se burlaba de la interpretación dada por los prelados. RET, 10 (1950) 125.

26 Serrano y Sanz, art. cit., en RABM, 8 (1903) 127.

27 Ibid., 15.

28 Ibid., 13-15.

29 « ... paresce que aquí (en Escalona) uvo escandalo de lo ver hablar (a

Igualmente es característica la ausencia de todo profetismo reformador de la Iglesia y de alusiones a reformas jerárquicas. A veces en sus condenaciones de las formas de « devoción » se encuentra un paréntesis salvando a la Iglesia [30]. Acusa ante los inquisidores en la carta citada, cuando todavía no sabía él a ciencia cierta las acusaciones que tiene sobre sí, la manía reformadora que tenían aquellos « alumbrados revelanderos ». Así, sobre Texeda y Pedro de Rueda y compañeros, después de anotar los desvaríos mentales, añade: « Y con él hablar los unos y los otros en la reformación de la Iglesia ... y esto creyendo asy juntamente que avía de hazer Papa y Cardenales y las otras dignidades, todas çiegas con el subimiento destos tales engaños del demonio ». De Don Juan de Cazalla, afirma haberle oído algunas veces en los sermones « dezir que la Iglesia estaba más cargada de mandamientos y de descomuniones y de otras cosas que nunca, y que más cuydado avía en esto que en la salvación de las ánimas » [31]. Alcaraz no sigue aquí ni la manía mesiánica ni el motivo erasmiano. Sin embargo, el Santo Oficio intervendrá antes contra él que contra representantes de esas tendencias.

Ya en 1519 fué denunciado por la maldiciente « beata » Mari-Núñez ante la Inquisición, que comenzó a inquirir sobre Alcaraz, viniendo a enterarse que enseñaba el « dexamiento »; pero durante cinco años no procederá contra él, quizá por ser leves los fundamentos de la acusación o por no ver especial peligro en su propaganda. Alcaraz, entre tanto, va ganando prestigio y discípulos en la región; logra tenerlos entre los mismos franciscanos [32]. En el

---

Olmillos) asy como hablava en la mysa, y començose a publicar que el marques tenya santos en escalona y otros dezian que heran diablos, y de alli se dixo que en pastrana y en guadalaxara y en Madrid y en escalona abia personas que se dezian unos alumbrados y otros dexados y otros perfectos, y que hera razon de saber que hera, que algund grand engaño y mal debia de aver ... » (Ibid., 5). Los « éxtasis » de Olmillos le disgustaban tanto a Alcaraz que se decidió a llevar el caso a los Superiores de la Orden, ya que se trataba de religiosos exentos. En la cuaresma de 1523 se dirigió al convento de Toledo, hablando con el Provincial Fr. Andrés de Ecija, que vino a Escalona el Juves Santo, pudiendo presenciar un éxtasis del P. Olmillos. Por medida de prudencia, ordenó a éste que la Misa la dijera siempre en privado y que solamente predicara ante el Marqués de Villena. Algo más tarde fué trasladado a Madrid. Cfr. Serrano y Sanz, loc. cit., 5; en la pág. 214, la deposición de Olmillos en el proceso de Alcaraz, en la cual condena el « dejamento » de éste.

30 Por ejemplo: « Que la contrición había de estar en el coraçon y que la Iglesia no mandaba herirse ». Proceso de Alcaraz, en RET, 10 (1950) 127.

31 Serrano y Sanz, art. cit., 13-14.

32 Revelan las relaciones de Alcaraz con los franciscanos las cartas de diversos — once, — franciscanos, que recogió la Inquisición entre sus papeles. Cfr. Fidèle, *Un maitre ...*, 84.

convento de Cifuentes él e Isabel de la Cruz tienen dos discípulos, Fr. Diego de Barreda y Fr. Antonio de Pastrana. Cuando en 1522, un habitante de Pastrana, Francisco Jiménez de Santo Domingo, viene a Cifuentes a consultar con dichos franciscanos, ellos le aseguran que la vía del « dexamiento » es más segura que la del « recogimiento ». Jiménez queda ganado a la doctrina y se hará apóstol del dejamiento en Pastrana, logrando conquistar a su mujer, a Alonso López Sebastián y a Gaspar Sebastián. Se unen al grupo el bachiller Juan López y el joven sacerdote Jerónimo Olivares. De Cifuentes bajan a Pastrana Fr. Diego de Barreda y Antonio de Pastrana a visitar a este grupo de devotos y controlar su devoción. En 1523 llega el mismo Alcaraz, siendo acogido en casa de aquéllos como gran siervo de Dios [33].

3. — Pero a la vez, llegan a Pastrana representantes de otras tendencias y pronto se abre la polémica entre los « dejados » y « recogidos ». María Cazalla suele acudir a reuniones de « devotos » en casa de la viuda Cereceda. En Pastrana se encontraban, según anotamos, personas amaestradas en el « recogimiento » por los franciscanos de la Salceda. Los mismos franciscanos de Pastrana no quedan indiferentes. Precisamente en septiembre de 1523 llega el joven Fr. Francisco Ortiz, recién salido de la Universidad de Alcalá, y junto con el P. Guardián da conferencias espirituales por las casas privadas. Encontrándose con Alcaraz, vienen ambos a discusión pública. Un testigo presencial nos dice: « Alegaron autoridades de la Sda. Escritura, y me pareció que Ortiz hacía muchas concesiones a su interlocutor » [34].

Desde entonces es pública la doble tendencia. Los inquisidores preguntarán más tarde a cada procesado qué parte seguía en esta polémica, si la de los « dexados » o la de los « recogidos ». La doble tendencia, como método de oración más bien, existía en los mismos franciscanos y los superiores puestos alerta por los desvaríos de Escalona, tuvieron que intervenir. En el Capítulo provincial celebrado el 22 de mayo de 1524 en el monasterio de San José de los Reyes bajo la presidencia del General Quiñones, se constató con estupor que un gran número de religiosos practicaba el « dejamiento » y se ordenó la cárcel para los que no dejaban inmediatamente vía tan perniciosa [35]. Todavía en el Capítulo nacional de Guadalajara del 4 de octubre de 1528 se trató de la cuestión de los

33 Serrano y Sanz, art. cit. 7.

34 Boehmer, *Francisca Hernández*, 18-19.

35 Michel Ange (Fr.) O. F. M., *La vie franciscaine en Espagne ...*, en RABM, I (1913) 215. Wadding, *Annales*, XVI (anno 1524), n. XVIII.

« dejados » y « recogidos » en la Orden, a la vez que se trató de evitar los excesos pseudomísticos, ordenando a Francisco de Ortiz, que cortara sus relaciones con Francisca Hernández [36].

¿En qué se diferencian ambas tendencias? Adelantemos que coinciden en varias proyecciones espirituales, tales como la admisión de la comunicación y entrega de Dios al alma, en el poder que conceden al amor, en cierta pasividad que imponen a las facultades discursivas para que la acción de Dios obre más diáfana. Se diferencian, sin embargo, esencialmente en la concepción de la gracia y de sus efectos, de la relación entre el interior y exterior. El « recogerse » lleva adminículos externos y admite con amplia facilidad las manifestaciones externas de la gracia. Ya hemos visto que Alcaraz es contrario radicalmente a todo esto. Los « recogidos » imponen como acciones recomendables y a veces necesarias el arrodillarse, el cerrar los ojos, el apartarse en un ricón, etc., todo lo cual reprueba Alcaraz y lo cree nacido de « vanidad » por lo llamativo que resulta [37].

Los « recogidos » acusaban la diferencia de los « dejados » en el modo de concebir la oración, en el método de oración diríamos. Ortiz, que alababa tanto el célebre « no pensar nada » y el « olvidarse de todo », encontraba ser una pestilencia la « pasividad » de los dejados en la oración y se confesaba libre de todas las « pestilencias de alumbrados » [38]. Es probable que los franciscanos que profesaban el « dejamiento » lo adoptaran como un método de oración; pero en Alcaraz es una espiritualidad, una forma de vida espiritual, que se basa en un concepto más o menos claro y personal de Dios y del hombre y de las relaciones que deben afirmarse entre ambos.

---

[36] Michel Ange, O. F. M., *La vie franciscaine ...*, art. cit., 233-234. Boehmer, *Francisca Hernández*, 59-60. Que en algún sentido continuara la corriente del « dexamiento », parece revelarlo el *Libro llamado Via espûs: o de la pfeciô esûal dl anima* ... Compuesto por vn frayle simple dla ordê dl seraphico padre sant Frâncisco dla prouincia de los Angeles. Examinado y aprouado. M. D. xlj .. E. Asencio, que lo ha examinado, afirma que « el tratado tiene muchas puntas y ribetes de iluminismo: menosprecio de la vida activa y de la oración vocal, incitación constante a la quietud quietísima, al sosiego, a dejar obrar a Dios en el alma ». *El erasmismo y las corrientes afines*, RFE, XXXVI (1952) 81-83.

[37] Fr. Cristóbal de Tendilla, maestro del « recogimiento » era para Alcaraz un religioso « antiguo en el exerçiçio destas cosas y en mostrarlas y en mostrar de sy cosas para admiración » (Serrano y Sanz, art. cit., 15). No es improbable que Osuna aluda a estas personas, que sin « letras » y sin santidad para poder haber sentido en si los efectos maravillosos de la gracia, los condenan. (Osuna, *Tercer Abecedario*, 370).

[38] Boehmer, *Francisca Hernández*, 133-134.

4. — Intentemos recoger esa espiritualidad, empresa no fácil, pues no poseemos literatura de los « dejados » y únicamente nos podemos apoyar en las confesiones de Alcaraz en el propio proceso y en las frases, — más que proposiciones y tesis —, oídas por los testigos de labios de aquél y recogidas en los procesos inquisitoriales y en el edicto de Manrique; desnudas como están de dónde, cómo, cuándo, por qué fueron pronunciadas, son a veces difíciles de comprender, otras contradictorias y, tomadas en el sentido directo, rozando con la herejía o plenamente heréticas; las confesiones de Alcaraz ante los inquisidores nos ayudarán a comprenderlas [39].

Proyectada la enseñanza de Alcaraz hacia la adquisición de la perfección cristiana y sintetizada ésta en el cumplimiento de la Ley cristiana [40], es característica la valoración de la acción de Dios, del elemento divino, junto con la conciencia viva de la impotencia del hombre. Todas las obras buenas proceden de Dios; el hombre no puede hacer nada sino « sujetarse a Dios y conocerse por nonada » teniendo en cuenta que este conocimiento es un don de Dios [41]. El hombre no sólo es impotente para el bien, sino inclinado

---

[39] La tendencia de los « dejados » no tiene literatura y su estudio forzosamente ha de basarse en el proceso de Alcaraz, — el de Isabel está perdido — y en el Edicto de Manrique. El proceso de Alcaraz se inicia con su encarcelamiento en febrero de 1524 y se clausura en el Auto de fe del 22 de julio de 1529 en Toledo, en el que se condenó a Alcaraz a reclusión perpetua y a azotes públicos en los pueblos donde había dogmatizado. En el mismo auto comparecieron Isabel de la Cruz y otros cinco alumbrados más. El Edicto fué promulgado el 23 de septiembre de 1525 por el Inquisidor General don Alonso Manrique, y es el resultado de las pesquisas mandadas hacer, según afirma el preámbulo del Edicto, para comprobar el rumor esparcido de que en el Reino de Toledo existían personas que descarriaban doctrinal y prácticamente y que se juntaban en conventículos, llamándose « alumbrados, dexados o perfectos ». Las proposiciones del Edicto están sacadas principalmente del proceso de Alcaraz, de las acusaciones lanzadas contra éste, de tal manera que puede decirse que el Edicto tuvo como fin inmediato la condena de la doctrina del « dejamiento ». En la sentencia final contra Alcaraz figuran todas las proposiciones del Edicto, a excepción de la 46. Recogiendo ALONSO DE SANTA CRUZ este auto, viene a darnos una transcripción del mismo Edicto (*Crónica del Emperador Carlos V*, III (ed. R. A. de la Historia, Madrid 1922) 19-21). Con todo, algunas proposiciones vienen deformadas por el amanuense, leve pero suficientemente para que cambien de sentido y causen una idea falsa a los que, como Menéndez Pelayo, se basaron principalmente en esa crónica para caracterizar el grupo de alumbrados de Toledo.

[40] RET, 10 (1950) 114. En relación con esto puede estar la frase, por la que se afirma que no está bien que los hombres se metan frailes. Ibid. 115, 129.

[41] « Alcaraz decia que todas nuestras obras buenas proçedian de Dios y que el ombre no podia haxer nada por si, mas de subjetarse a Dios e conos-

fuertemente al mal, de tal manera que si no le retiene Dios con su amor, seguiría sus malas inclinaciones [42].

Alcaraz se siente sostenido por la acción de Dios, por la gracia de Dios. Esa acción y esa gracia es el amor de Dios. Alcaraz considera esencialmente a Dios como Amor, su acción como acción de misericordia. Con esto se conecta esa frase que se le atribuye de preferir haber pecado más, para gozar así más de la misericordia de Dios que perdona, exageración que le lleva hacia la vertiente de la herejía [43].

5. — Del concepto de la vitalidad y proximidad de la acción amorosa de Dios como elemento perfectivo, brota toda la ética y la espiritualidad de Alcaraz que se resume en una actitud del alma: « dejarse a Dios », que es sinónimo de « dejarse al amor de Dios » [44]. El mejor uso de la libertad que puede hacer el hombre es sujetarse y dejarse a Dios [45]. Para salvar el alma, basta « dejarse a Dios » [46]. Puesto que el amor de Dios es el elemento perfectivo realmente activo y eficaz, todo se resume en dejarse a ese amor.

La postura de Alcaraz, sin embargo, no lleva a la pasividad y a la irresponsabilidad moral. Basándose en un concepto del amor de Dios *eficaz,* que nos recuerda la dialéctica de Valdés entre la fe y las obras, cree que donde está ese amor estarán las obras de amor. En primer término, ese amor es el mismo Dios. Explicando Alcaraz ante los Inquisidores la especie de amor de que hablaba, afirma que es el mismo que enseña S. Pablo cuando dice, *non est*

---

cerse por no nada, e questo conoscimiento tambien lo dava Dios y que todo don bueno venia del Padre de las lumbres ». Deposición del P. Nicolás de Embid, en Serrano y Sanz, art. cit., 10.

42 « Siento que soy tan pecador y tengo tan malas inclinaçiones naturales que muchas vezes las obraría sy Dios por su amor no me guardase; y en esto conosco quanto es el amor de Dios cerca de mi ». Memorial presentado por Alcaraz a los Inquisidores el 31 de octubre de 1524. Serrano y Sanz, art. cit., 127.

43 « Exlamaba que ojalá hubiese pecado más, porque Dios más ama a quien más perdona ». Ibid., 9. Pasa a la proposición sexta del edicto: en RET, 10 (1950) 111.

44 « El dexamiento al amor de Dios, que yo pretendia, era tal que a los dexados ponia en la cumbre de la perfeçion, y asi es verdad que yo hablaba en los grados de perfeçion que el glorioso san Dionisio pone de via purgativa, iluminativa y unitiva ». En Serrano y Sanz, art. cit., 127. Es un memorial en defensa de Alcaraz y anotado por éste que escribió Fr. Reginaldo del Esquina.

45 « Entonces se usaba mejor de la libertad del libre albedrío quando se subjetava a Dios, pues sin el no podía bien escoger ... ». Declaración de Nicolás Embid, Serrano y Sanz, art. cit., 10.

46 Proposición 11 del Edicto: « Que después que uno se hubiese dejado a Dios, solo esto le bastaba para salvar su anima ». En RET 10 (1950) 112.

volentis nec currentis sed miserentis Dei; pero que es indefinible, por ser el mismo Dios: « dezir qué cosa es amor de Dios que sólo Dios lo puede declarar que es el mesmo amor » [47]. Probablemente quiere significar esto mismo esa frase enigmática, recogida en la novena proposición del Edicto de Manrique: « Que el amor de Dios en el hombre es Dios » [48].

Este amor de Dios es eficaz, y por esto, en principio al menos, el « dejarse al amor de Dios » debe florecer en obras. Obligado Alcaraz a explicarse sobre si el amor bastaba para salvarle sin otra obra alguna, responde con una proposición de dialéctica valdesiana: « Si es amor de Dios, que grandes cosas obra, e si dexa de obrar que no es amor de Dios, y por esto por el amor de Dios somos obligados a amar al próximo con todas las obras de quaridad que le pudiéramos hazer » [49]. La fórmula ética de « dejarse al amor de Dios » es válida porque el amor ordena de tal modo al alma que le hace de hecho impecable; él dirige todas las actividades del alma para que marchen por las vías del amor a Dios [50].

Este concepto de la vitalidad y eficacia del amor divino sugieren en la espiritualidad de Alcaraz un horizonte de actividad, un florecer de obras impulsadas por el amor, y una ética perfecta, que lleva a la impecancia, al hecho de no ofender a Dios, basado en el poder tanto sicológico, — « ama et fac quod vis » —, como divino, — ama a Dios y el hará que no peques —, del amor.

6. — Pero por otra parte, las fórmulas con las que se aplica esa actitud fundamental de « dejarse a Dios » a las diversas manifestaciones de la vida espiritual, como la oración, el obrar, etc., son tan arriesgadas que parecen sugerir una pasividad rayana en lo que luego se llamará quietismo, y una seguridad tal, que parece abocar en la impecabilidad, conjunta con actos objetivamente inmorales.

Respecto de la oración, ésta se funda en una relación « directa » entre el alma y Dios. « Para apartar de la contemplación de la Pasión a cierta persona, que resultó ser una beata dirigida por el

---

[47] Citado en ANGELA SELCHE, *Algunos datos* ... en BH, LXXIV (1952) 148.

[48] RET, vol. cit., 111. Asimismo la proposición de que « tenían el amor de Dios en el hombre por el mismo Dios » (ibid., 116, 125). Otras frases hablan de que « el corazón del hombre era Dios, que el sentimiento que tenían de Dios », etc. « todo era Dios y del mismo Dios ». Ibid., 115, 125.

[49] SERRANO Y SANZ, art. cit., 11.

[50] « Y que se dejasen a este amor de Dios que ordena las personas de tal manera, que no pueden pecar mortal ni venialmente ». Proposición 9 del Edicto, en RET, vol. cit., 111.

Padre Olmillos, le dijo que « no querría él que entre Dios y la tal persona hoviese medios, que entre Dios y la criatura no había de haber medios »[51]. El cristiano ha de estar de continuo en oración y para ello no es menester retirarse a determinado lugar ni en determinado tiempo[52]. ¿Cuál debe ser la materia de esa oración continua, cuál el modo de hacerla? Ninguna materia concreta, ningún modo concreto; todo se resume en esa disposición de « dejarse a Dios ». No hay que pedir nada a Dios, sino dejar que El haga su voluntad[53]. No se había de pedir nada en concreto por uno mismo; ni siquiera el sacerdote en el « memento de la misa », sino estarse en suspenso[54].

¿Qué se debía hacer en aquella « suspensión »? El alma no tiene que hacer nada; presentar a Dios la postura de no querer hacer nada ante su iniciativa; « dejarse » en una palabra; el amor divino le enseñaría lo que ha de hacer[55]. « Y preguntados qué se había fazer en aquella suspensión, respondía el dicho Alcaraz e las otras personas que el hacer era deshacer, que el amor enseñaba lo que se había de hacer, haciendo todo lo que la criatura es obligada a hacer por sí y su albedrío »[56].

Igualmente arriesgada es la postura ante las obras. Apoyándose en el principio de que la acción de Dios es la fuente de toda obra buena, Alcaraz afirmará que para obrar, lo fundamental es « dejarse » a esa acción: « Que estando en el dejamiento no habían de obrar, porque no pusiesen obstáculo a lo que Dios quisiese obrar »[57]. ¿Supone esto un abrir la puerta al amoralismo, a la irresponsabilidad moral, como consecuencia del dejamiento a Dios? En algunas acusaciones contra Alcaraz y en algunas proposiciones del Edicto, se observa la tendencia a creer sinónimos la doctrina del « dejamiento » y una pasividad moral, que no considera pecados, actos objetivamente inmorales, ejecutados durante el

[51] *Proceso de Alcaraz*, en RET, vol. cit., 126. Pasa a la Proposición 42 del Edicto, ibid., 117.

[52] *Proceso de Alcaraz*, ibid., 128. Pasa a la Proposición 10 del Edicto. Ibid., 111.

[53] « E lo que ellos dezian del dexamiento, a lo que me acuerdo, es que se procurase de tener dada la voluntad a Dios e sujeta nuestra voluntad a la suya, sin pedir cosa alguna a nuestro Señor de aquello que sabe que más conviene al anima ». SERRANO Y SANZ, art. cit., 7.

[54] « ... que no era propiedad decir, rogad a Dios por mi, porque Dios tenía cuidado de todos ... ». Cfr. Proposiciones 21 y 23 del Edicto, en RET, vol. cit., 113-114.

[55] *Proceso de Alcaraz* en RET, vol. cit., 126. Pasa a la Proposición 12 del Edicto, ibid., 112.

[56] Ibid.

[57] Proposición 12 del Edicto; en RET, vol. cit., 112.

« dejamiento ». Es por aquí por donde enlazan a los « dejados » con los Begardos o Perfectos que habían defendido que el hombre puede llegar a tal estado de perfección que se convierta en impecable, aunque siga las inclinaciones naturales inmorales.

Ciertamente Alcaraz no defiende que se puede llegar a la impecabilidad. En el memorial del 31 de octubre de 1524 es claro en este punto [58]. Por otra parte, su enseñanza estuvo siempre impregnada de un sólido ascetismo, teniendo siempre presentes las inclinaciones naturales al mal. El P. Nicolás de Embid declaró que enseñaba que se debía examinar « con prudençia cada cosa en que oviese de entender, porque Dios no se ofendiese: e que devía el ombre syempre andar contra sy, vençiendo nuestras pasiones, porque la naturaleza viziosamente nos ynclina » [59]. Alcaraz nunca se muestra despreocupado de la moralidad de los actos, y nadie pudo tachar en su vida ninguna especie de somnolencia espiritual.

Con todo, creemos fundado el temor de que la espiritualidad de los « dejados » corriera el riesgo de resbalar por la pendiente de la amoralidad, a pesar de la buena intención. Tan intensamente queda subrayada en ellos la actitud fundamental de « dejarse a Dios » y desentenderse de toda otra actividad, tan exagerado el valor atribuído a aquella actitud, que necessariamente queda sugerida una pasividad moral peligrosa. Lo mismo frente a los pensamientos impossibles de evitar [60] que frente a la posibilidad de pecar y perder la gracia. No dejan de ser equívocas esas frases en que se pondera el dejamiento, afirmando que en él es imposible pecar, que el alma, que se « ha dejado » a Dios, no tiene que dar cuenta a nadie de su conducta, ni siquiera a Dios, como el súbdito que está debajo de obediencia, etc. [61]. Malsonante y, en su sentido directo, errónea, la frase de que « para salvar el ánima no hay nece-

---

[58] « El hombre puede pecar y caher de qualquiera buen estado ». En Serrano y Sanz, art. cit., 127.

[59] Ibid., 11. A una persona de Cifuentes que le preguntaba cómo debía servir a Dios, le contestó Alcaraz: « mortificate membra vestra, que no aveys menester agora otra cosa ». Ibid., 7, 10. En el memorial del 31 de octubre citado se muestra lastimado por lo descuidados que viven los hombres respecto a su fin último; a la vez muy consciente del deber de aborrecer al mundo y de cumplir los mandamientos para llegar a amar a Dios como se debe.

[60] « Que estando en el dejamiento ... desechasen todos los pensamientos que se les ofreciesen aunque fuesen buenos, porque a solo Dios debían buscar, e que era meritorio el trabajo que en desechar los tales pensamientos se tenía ». RET, 10 (1950) 112. Respecto a los pensamientos inmorales, el Edicto recoge una frase equívoca sobre las tentaciones: ibid., 117.

[61] *Proceso de Alcaraz*, en RET, vol. cit., 124. Pasa a la Proposición 9 y 10 del Edicto, en ibid., 111.

sidad sino de un dejamiento de sí mismo en Dios, e que si pecare aquél que se oviese ansí dejado, que Dios lo permite, e que por eso no perderá su ánima; que no tiene que dalle cuenta della, pues se ha dejado »[62].

Alcaraz negó siempre, y le creemos sincero, que entendiera el « dejamiento » en el sentido de impecabilidad, de irresponsabilidad moral. No es que destruyera la moralidad de los actos, ni menos que diera al « dejado » libertad para satisfacer las inclinaciones torcidas, sino que creía que en virtud del « dejamiento » el amor de Dios quitaba a la persona la voluntad de pecar, en cuanto ese amor, según hemos anotado antes con frases suyas, era tan eficaz que ordenaba el alma de tal manera que no la dejaba pecar mortal ni venialmente; si era amor de Dios, grandes cosas haría; en caso contrario, no se trataría de verdadero amor ni de verdadero « dejamiento ». Alcaraz, al hablar de la hipótesis de pecado durante el « dejamiento », hablaba seguramente de una hipótesis que no era realizable en el verdadero dejamiento. Con todo es evidente que Alcaraz, sin duda con buena intención y con fervor, ha exagerado peligrosamente al subrayar la actitud del dejamiento ante la iniciativa de Dios, lindando con el quietismo, y no ha tenido idea exacta de las relaciones entre la gracia y la naturaleza. Esa pasividad ante la acción de Dios, trasladada de la actitud íntima del alma, a lo concreto de los pensamientos y las acciones, aboca en una crisis; el alma y el cuerpo no pueden estar pasivos y muchas veces florecen en movimientos o actos ante los cuales es necesaria la actitud plenamente activa del alma.

Alcaraz y sus secuaces los « dejados » no cayeron, según podemos conjeturar por los documentos que quedan, en ninguna pasividad moral práctica; pero su enseñanza podía ser interpretada torcidamente por personas desequilibradas o menos espirituales. Algunas declaraciones de testigos dan a entender que efectivamente éstos entendían en sentido casi perverso la tesis de no « obrar » y « dejarse » a Dios. Igualmente la tesis de que todos nuestros cuidados debían colocarse en Dios providente. A este respecto algún testigo depone que predicaban el desprecio y abandono de las obligaciones del propio estado; « adoctrinaban ... diciendo que se dejasen e diesen todos a Dios y dejasen sus mujeres, maridos e hijos y no curasen de sus causas ni haciendas ni de tratos ni procurasen de ganar de comer ni mantener sus causas y familia, que Dios tenía cuidado dello y lo mantendría »[63]. La frase no ha pasado al Edicto;

[62] *Proceso de Alcaraz,* en RET, vol. cit., 124. Pasa a la Proposición 11 del Edicto, ibid., 112.

[63] *Proceso de Alcaraz,* en RET, vol. cit., 127.

era evidente el error de interpretación del testigo. Padres de familia algunos de los « dejados », nadie les acusó de incumplimiento de sus deberes como tales, por « dejarse » a Dios. Seguramente no hubiera errado si hubiera interpretado la enseñanza en el sentido de un abandono *afectivo* y *no efectivo*. Tales torcidas inteligencias deberían haber enseñado a Alcaraz a precisar prudentemente sus expresiones.

7. — En el fondo de todo hay una desvaloración exagerada del elemento humano y una inexacta comprensión de la actitud que debe tomarse ante la iniciativa divina. Con la tesis de « dejarse » a Dios y colocar en El todos nuestros cuidados y deseos, está esencialmente unida la negación de todo fin humano y concreto que el alma pueda poner a su ascesis y a su vida religiosa. La finalidad de todo es « Dios »; « dejarse » a Dios, y El llenará todo lo que puede caer bajo nuestros deseos y fines. Será pecado mortal el leer, aun la Biblia, con el fin de consolarse [64]; nada puede leerse per sola curiosidad [65]; peca mortalmente el que ama, por ejemplo, a su propia hija, no por Dios [66]; nada se debe hacer por seguir la propia voluntad, porque sería pecado [67].

Todo eso sería obrar por satisfacerse, lo cual es ilícito. Igualmente no es lícito obrar por propio interés y se obra por propio interés cuando se obra para merecer. Alcaraz, según aparece en las deposiciones, es enemigo de toda ética, que obre mirando al mérito; es ridículo el obrar por merecer; Dios cuida de darnos lo que nosotros quisiéramos merecer [68]. A propósito de la salvación, dirá que el que hace algo, queriendo salvar con ello su ánima, la pierde; perdiéndola en Dios, se gana más [69]. Igualmente no se ha de obrar bien, por temor del infierno; el temor servil queda descartado [70]. En este sentido práctico, seguramente se han de explicar esas frases, depuestas por algunos testigos, según las cuales negaban la existencia dogmática del infierno [71]; más bien parece

---

[64] Proposición 31 del Edicto, ibid., 115.

[65] Proposición 45, ibid., 118.

[66] Proposición 36, ibid., 116.

[67] Proposición 46, ibid., 117. Pone el ejemplo de la joven que pasa por la calle solamente por hacer su voluntad.

[68] Proposición 34, ibid., 116.

[69] Proposición 33, ibid., 116.

[70] Proposición 1, ibid., 110.

[71] Ibid., « Niños son inçipientes los que se espantan con el infierno, pues los varones heroicos en cumbre de perfeçion puestos, no por temor de infierno, que es iniçial o servil, mas por temor de ofender al amado, que es temor filial an de servir al Señor ». (En Serrano y Sanz, art. cit., 127).

tratarse de una negación *práctica,* en cuanto el infierno no debería entrar para nada en los motivos del obrar del cristiano: como si no existiese.

Se comprende que los « dejados » fueran enemigos de las formas externas de devoción. Alcaraz condena absolutamente toda manifestación externa que se dirija a Dios o que se imagine venir de El. Su postura en este punto es radical y por eso mismo errónea. Ella explica todas esas frases recogidas en los procesos que en sí mismas consideradas parecerían negaciones de verdades dogmáticas, — en este sentido son interpretadas por algunos testigos —, y que no son, según creemos, sino negaciones de toda forma exterior de devoción.

En el círculo de Alcaraz se niega toda forma exterior de adoración, de oración, de agradecimiento, de arrepentimiento, de devoción, etc. Nada de perdones e indulgencias ni ataduras de excomuniones [72]; la oración ha de ser mental y de ninguna manera vocal [73]; es imperfección hacer sentimientos de la Pasión de Cristo y llorar los pecados, como « lloraduelos » [74]; se mofaban de los que se abajaban y humillaban ante las imágenes; la cruz había que « tenerla en el corazón » [75]. Los testigos se percataban que no se humillaban al nombre de Jesús, etc. [76]; que no daban señales de reverencia en los actos eucarísticos, concluyendo de aquí que negaban la presencia de Cristo [77]. Los « dejados » reprobaban las ceremonias de besar el suelo al « homo factus est » de la misa, la de levantarse al Evangelio, etc., llamando a todo esto « jugar con el cuerpo en la misa » y estar « llenos de propiedad y ataduras » [78]. Ellos parece que cumplían lo que enseñaban, estando en la iglesia yertos y quietos, según deponen algunos testigos [79].

Yertos y quietos, atentos a no impedir la acción de Dios amorosa. Como resultado de todo esto, Alcaraz creía llegar a vivir en un clima de confianza y optimismo. Sin « ataduras externas », sin obrar por intereses, sin preocuparse de sí mismo, y dejados todos los cuidados en Dios, el alma debía descansar en ese dejamiento al amor de Dios. Más aún, supuesta su concepción del amor de Dios

---

72 Proposiciones 27 y 28, en RET, vol. cit., 115.
73 Proposición 20, ibid., 113.
74 Proposición 7, ibid., 111.
75 Proposiciones 16 y 18, ibid., 113-115.
76 Proposición 13, ibid., 112.
77 *Proceso de Alcaraz*, ibid., 123.
78 Proposición 13 y 14, ibid., 112-113.
79 SERRANO Y SANZ, art. cit., 7.

en el hombre y de su eficacia, llegaban a inferir que podían saber si estaban en amistad con Dios, en gracia de Dios [80].

8. — Resumiendo la espiritualidad del círculo de Alcaraz, diremos que en la búsqueda sincera de la vía a la perfección cristiana y apoyados en la iluminación interior, partían del concepto de un Dios próximo al hombre, eficiente en su amor y principio de todo bien y del concepto de un hombre que nada puede hacer sino reconocer, « por don de Dios su nonada ». De ahí la fundamental postura de « dejarse a Dios », la cual da a su ética como característica suprema un sentido de pasividad, rayana en quietismo, unida a la negación de todo otro motivo en el obrar y al desprecio de toda forma exterior de devociones, ceremonias y ritos.

En relación con las corrientes de vida espiritual de la época, la tendencia de los « dejados », con la práctica sincera de la perfección, se unía a la corriente de renovación interior contemporánea. Por la confianza en la iluminación interior e independencia de criterio y por la proyección exagerada de interiorización de su espiritualidad, se emparentaba con la corriente subjetivista e « iluminada ». Su desprecio de las ceremonias y formas externas le ponían en el mismo cauce de la corriente erasmiana, aunque superaba a ésta en radicalismo. Finalmente, por el sentimiento íntimo de su religiosidad, por su desconfianza en las propias fuerzas y su conciencia de la acción de Dios, por la solución que dió al problema religioso con el « dejarse » y la confianza subsiguiente, sintoniza en parte con la religiosidad luterana. Quizá se debiera a esta última característica, el que interviniera la Inquisición contra esta tendencia, a pesar de que no se presentaba inmediatamente con ínfulas de reforma de la Iglesia, como la tendencia de los alumbrados profetistas [81].

---

[80] « Y de a quí inferían que [se] podía saber si uno estaba en gracia o no, e así lo afirmaban ». Prop. 32, ibid., 116.

[81] En la censura a algunas proposiciones del Edicto — a tres —, se dice que tienen « herror luterano », « locura luterana », « proposición luterana », pero se refieren a negaciones de bulas, de la confesión como de derecho divino, y no a la religiosidad íntima. Respecto a las demás proposiciones, el Edicto tiene más cuidado de empalmarlas con errores de Beguinos o de anteriores desvaríos condenados ya por la Iglesia, táctica seguida por la teología polémica de entonces. El 12 de julio de 1533 en el acta de acusación contra Juan de Vergara le son imputados « los errores de los que se dizen alumbrados que quasi cohinciden con los dichos errores lutheranos ». Maldonado dirá que « redolebant certe Lutherum ». En la Censura de Camo a los *Comentarios* de Carranza se identificarán el error de los alumbrados y luteranos varias veces, según veremos, y precisamente en relación con eleementos íntimos como la « confianza », etc. En cuanto a los historiadores, ya anotamos que para Boehmer, son

III

1. — No fuera completo nuestro estudio sobre la espiritualidad de los « alumbrados », si pasáramos en silencio una tendencia, que se hizo sentir en el reino de Toledo simultánea a la de Alcaraz y que supervive a ésta, bajo la metamorfosis de devoción a Erasmo. Me refiero a la tendencia que al inicio de este capítulo calificamos de « cristianismo interior », representada principalmente por los Cazalla. Es de interés en nuestro caso, porque su trayectoria espiritual es en cierto modo similar a la seguida por Juan de Valdés: entrega al afán religioso en ambiente « alumbrado », contacto con Alcaraz y contacto luego con Erasmo. Solamente que el conquense terminará su carrera religiosa con un magisterio original que avanza sobre el humanista holandés.

Deposiciones aducidas en el proceso contra Alcaraz en 1525, nos revelan la propaganda iluminista, anterior a 1524 en Guadalajara y Pastrana de los Cazalla. Por una parte Fray Juan de Cazalla, el franciscano admirador de Fr. Melchor, elegido en 1517 obispo auxiliar de Avila; por otra su hermana María de Cazalla, simple burguesa bien relacionada socialmente, casada con Lope de Rueda en Guadalajara y madre de varios hijos [82].

Fr. Juan predica fervorosamente la renovación interior, diciendo « que declaraba la lumbre que fué dada al bienaventurado Sant Pablo, y que todos podían ser alumbrados » [83]. Muestra su descontento del estado general de la Iglesia, diciendo en sus sermones « que la Yglesia estaba más cargada de mandamientos y de descomuniones y otras cosas que nunca, y que más cuydado avía en esto que en la salvación de las ánimas » [84].

Fr. Juan tiene reuniones particulares en las que colabora su

---

un tipo de protestantismo español, independiente de Lutero. Afirman igualmente la existencia de un fondo protestante en los alumbrados, — y aun en los místicos ortodoxos —, E. Gothein, *Reformation und Gegenreformation* (München und Leipzig 1924) 125; id., *Ignatius von Loyola und die Gegenreformation* (Halle 1895) 57ss.; Henry Ch. Lea, *A. History of the Inquisition of Spain*, V Book VIII, chap. V. Serrano y Sanz cree que los alumbrados representan « el movimiento reformista en España », pero « sin que entre el fraile sajón y el alumbrado de Guadalajara hubiese ni pudiera haber relación alguna ». Art. cit., 3.

[82] El hermano de ambos, Pedro, casado en Valladolid con Leonor de Vibero, estaba en relaciones con la « beata » Francisca Hernández, hospedándola permanentemente. Cfr. Boehmer, *Francisca ...*, 7.

[83] Serrano y Sanz, art. cit., 16. De una deposición de Alcaraz.

[84] Ibid., 14. De una deposición de Alcaraz.

hermana María, comentando la Sda. Escritura. Cuando ella tiene ocasión de pasar por Pastrana, acude a la reunión que hacen algunas personas espirituales, entre las cuales, declara un testigo en 1525 refiriéndose a 1522, « se cuentan algunos bachilleres y el señor cura de esta villa, los cuales se apartan de la conversación común de los demás, y se juntan en casa de alguno de ellos o en casa de la viuda de Cereceda » [85].

El tema de las « predicaciones » de María Cazalla era sencillo y evangélico. Un testigo de Pastrana resume así lo que oyó en una de las visitas a la « alumbrada »: « Estando María en casa de la de Cereceda fuí a verla con otras muchas dueñas, y á todas nos dijo: ' Bien creo yo, hermanas, que todas vosotras querríais ir al paraíso; pues bien, amad á Dios y guardad sus mandamientos '. Y luego tomó un libro en romance, y leyó una epístola de San Pablo » [86]. En las declaraciones ante los Inquisidores en 1532 afirmará María que en las reuniones de Pastrana les hablaba a los que le visitaban « del mejor servicio de Dios, que yo les recomendaba, así de sus casas y labores »; les alegaba autoridades de la Escritura, hablándoles « por boca de San Agustín, San Pablo y otros santos » [87].

2. — María Cazalla se revela la más equilibrada entre los alumbrados de tan diversas tendencias; la más fundada en la lectura de libros espirituales. Isabel de la Cruz y Alcaraz la tenían, según confesión de la propia María, « por sabia y amiga de letrados » [88]. Ella ha podido ponerse en contacto con representantes de las otras tendencias espirituales. En primer término con los franciscanos, a cuya Orden pertenece su hermano Fr. Juan. Ella subía frecuentemente al convento de la Salceda, que conocemos ya como hogar de la espiritualidad del « recogimiento »; allí pudo hablar del tema de la Divinidad de Cristo, como punto de contemplación más elevado que el de la Pasión [89]. Allí ha podido iniciarse en la oración de recogimiento y soledad, sobre la cual tendrá que explicarse en el proceso [90].

---

85 Melgares Marín, *Procedimientos de la Inquisición,* II, 6.

86 Ibid., II 7-8.

87 Ibid., II, 52-53.

88 Ibid., II, 113.

89 « Cuando yo iba a la Salceda, monasterio de frailes franciscos, al cual yo iba muchas veces ... » Ibid., II, 113. En 1532 declara que cree que hacía doce años había hablado del tema de la divinidad con un fraile de La Salceda, Ib. 38.

90 « No es cosa nueva, para quien sabe lo que es recogimiento interior del espíritu y meditación cristiana, que muchas veces, entregada el alma a la oración, se halla mejor y está más eficaz en un rincón a sus solas, que en sitio público, donde los sentidos se distraen con las cosas exteriores ». Ibid., II 128.

María estuvo igualmente en relación con Isabel y Alcaraz; con Isabel, sobre todo, pues le había encomendado sus hijas durante algún tiempo. En el proceso rechazará la acusación de haber dicho que daba más crédito a Isabel de la Cruz que a San Pablo, afirmando su estima por el Apóstol [91]. María no condena a Isabel ni a Alcaraz; simplemente afirma que cuando los trató eran tenidos por « buenas personas », no conociendo en ellas « error ninguno »; si más tarde se descubrió que andaban errados, o es que cayeron en el error, después que dejó su conversación o es que se lo encubrieron a ella, teniéndola por sabia y amiga de letrados [92]. Alcaraz, sin embardgo, según ya vimos, se mostró adverso a los Cazalla condenando y denunciando su afán de singularizarse y sus alusiones a reformas de la Iglesia [93].

María Cazalla, con todo, parece que permaneció al margen de la polémica entre « recogidos » y « dejados »; así lo afirma ante los Inquisidores [94]. Ni se deslizó por los desvaríos de los « revelanderos », ni entró a formar en las filas de los « recogidos » o « dejados »; de aquí que rechace el calificativo de « alumbrada », en cuya secta la clasifica alguna denunciante. Ha de tenerse en cuenta, afirma ante los Inquisidores, que en Guadalajara las mujeres católicas acostumbran a leer libro de la Sda. Escritura en romance y cubrirse la cabeza de tal manera que casi no se las ve [95]. Por otra parte, en Guadalajara se usa apellidar de « alumbrada » a toda persona « recogida y devota »; « no es mucho que así a ciegas me impusieran a mí este nombre, como lo hacen a otras personas mejores y más virtuosas que yo » [96].

María Cazalla se había, por tanto, singularizado ya antes de 1524, año en que se abre el proceso contra los alumbrados de Toledo. En el proceso contra Alcaraz se la acusó, pero no fué molestada. Fué en la segunda fase del proceso contra el « iluminismo » impregnado en parte de erasmismo, cuando la Inquisición tomó en serio las ideas de la Cazalla. En 1530 los tres hermanos Cazalla, junto con otras personas amigas de Juan de Valdés, Tovar,

---

91 Melgares Marín, *Procedimientos ...*, II, 118-119.

92 Ibid., II, 115.

93 Serrano Sanz, art. cit., 15-16.

94 « Nunca tuve por mi opinión aquello de que entonces se hablaba en Guadalajara y Pastrana, sino que yo buscaba, por todas las maneras que podía, el camino mejor y más conforme a la doctrina de los santos, para buscar a Dios, saber su voluntad y cumplirla ». Melgares Marín, op. cit., II, 53.

95 Ibid., II, 110. Trata de explicar la acusación de haberse singularizado con esas prácticas.

96 Ibid., II, 120-122.

Juan de Vergara, Eguía, etc., fueron denunciados por la « beata » Francisca Hernández, arrestada en marzo de 1529, a cuyo arresto había seguido de cerca el de su « devoto » defensor Fr. Francisco Ortiz. Sometidas en abril de 1531 a los calificadores las denuncias de aquella ligera « beata » y la de su criada Mari Ramírez, se encontró en las proposiciones atribuídas a Cazalla, ocasión de escándalo o sabor de herejía [97].

Comprometieron esencialmente su causa las deposiciones del irresponsable y cínico presbítero Diego Hernández en marzo de 1532. María es arrestada al mes siguiente y en mayo se inician los interrogatorios, al mismo tiempo que muere su hermano Fr. Juan de Cazalla [98].

En las denuncias e inculpaciones aparece un dato nuevo en relación con los testimonios presentados con ocasión del proceso contra Alcaraz. En éstos, María Cazalla es representada comentando simplemente los Evangelios y Epístolas Paulinas, hablando « por boca de San Pablo, San Agustín y otros Santos »; en las denuncias del 32, que se refieren a los años posteriores a 1525, aparece hablando, diríamos, por boca de Erasmo.

3. — En los Cazalla tenemos la tendencia de « alumbrados » que al irrumpir en España Erasmo, que a través del *Enchiridion* lanzaba su mensaje de cristianismo interior, han encontrado en él su portavoz y alimento. Sólo la doctrina de los Cazalla ha unido sus aguas con la corriente de piedad erasmiana y se ha sentido en mutuo parentesco espiritual. Pero la tendencia del « dejamiento », profunda y transida del sentimiento de la acción de Dios y de « iluminismo », que tanto preocupó a la Inquisición y que tendrá presente Melchor Cano para juzgar los *Comentarios al Catecismo,* no ha conocido a Erasmo, de quien le alejan diferencias esenciales, por más que ofrezca posturas análogas en el desprecio a las manifestaciones externas de piedad. En cuanto a aquellos exagerados « recogidos » y profetistas revelanderos, de fausto y ruido popular, no conocieron a Erasmo ni éste los hubiera recibido como discípulos [99].

---

[97] Ibid., II, 33.

[98] Ibid., II, 32-33. Diego Hernández, al año siguiente, 1533, presenta a los Inquisidores listas de « luteranos » y « dañados » en las que aparecen los Valdés.

[99] Es conocido el ataque de Fr. Francisco Ortiz a Erasmo por las ironías del *Moria* contra los religiosos en un sermón predicado en Alcalà, hogar erasmiano. (Boehmer, *Francisca* ... 22). Bataillon exagera la semejanza de la tendencia iluminista con la corriente erasmiana, recogiendo las analogías

Los Cazalla estaban seguramente más preparados que los demás « alumbrados » para recibir el mensaje de fervor erasmiano por su posición social, su mayor cultura, aun tratándose de una mujer como María, y por su programa más equilibrado y simple. Fr. Juan ha podido leer a Erasmo en el texto original; María ha tenido que esperar a que fuera traducido al romance. Diego Hernández nos la presenta en sus deposiciones lectora y « predicadora » de Erasmo [100]. Ella misma, por otra parte, se proclama ante los Inquisidores su lectora y admiradora consciente, y, caso curioso, argumentando del hecho que Erasmo no ha sido condenado por la Iglesia, y siendo « hijo sumiso » de ella, se refugia en la ortodoxia del roterademo [101].

María Cazalla, a la vez que tiene entrada en varios palacios de la aristocracia de Guadalajara, entre los que resalta el de los Mendoza, Duques del Infantado; se pone en contacto por estos años con erasmistas de tipo aumbrado o pietista, en concreto con algunos del círculo de Alcalá, donde reside Valdés. Bernardino Tovar, que había sido anteriormente un « devoto » de Francisca Hernández, le admira especialmente y aconseja a otros teólogos que vayan a consultarle. Es quizá por medio de Tovar por donde Cazalla conoce, al menos de oídas, al autor del *Diálogo de Doctrina Cristiana,* libro que le envían de Alcalá y que leerá y dará a leer a sus hijas hasta que oye predicar contra él [102].

Visitan a María el sacerdote secular Diego Hernández, que luego será su delator, y Juan de Castillo, que vive una espiritualidad de serena confianza en Dios, que nos toma por hijos y nos sustenta e ilumina, de fondo muy valdesiano, como revelan las

---

que las unen y dejando en la sombra los rasgos diferenciales. Además, al no hacer diferencia más explícita entre las tendencias de alumbrados, tiende a encauzar todo el movimiento iluminista hacia el erasmismo. El *Enchiridion,* al ser traducido en romance, vendría a ser « su libro de cabecera » (*Erasmo y España,* I, 222, 223). Tales afirmaciones sólo son válidas a propósito de una de las tendencias, que sintonizaban sin duda o por la cultura o por el motivo religioso, con el programa erasmiano, a propósito de la tendencia del cristianismo interior que analizamos. Preso Alcaraz, todavía la polémica de los dejados y recogidos seguía en 1528 y no existe ningún documento que affrme que se acercaran a Erasmo. Eran corrientes nacidas de raíces más hondas, que no necesitaban evolución. Como otras manifestaciones de alumbrados y quietistas, encontraban en sí toda la doctrina de unión con Dios, de la que se preocupaban.

100 Melgares Marín, op. cit., II, 19; 28.

101 Ibid., II, 127.

102 « El bachiller Bernardino de Tovar nos visitaba frecuentemente a mi hermano el obispo y a mi ». Deposición de María Cazalla. Cfr. ibid., II, 51; II, 55.

cartas a su hermana Petronila de Lucena [103]. Petronila de Lucena entrará a su vez en el Palacio de los Mendoza, abierto al fervor iluminista y erasmiano. Rodrigo de Bivar, cantor del Duque, confesará en 1539 que unos diez años antes, y en su casa, « se juntaban 4 ó 5 personas y leyan una lección de Job o del Evangelio y sobre aquella veían la traslación de San Gerónimo e a Juan Fabro e a Herasmo que era como contrapunto sobre todo » [104].

A la vez, Fr. Juan de Cazalla saca a luz el libro: *Lumbre del alma,* de sabor valdesiano en el título, pero de escaso iluminismo en el texto [105].

4. — En cuanto a María Cazalla, su pensamiento religioso, tal como aparece en las declaraciones que hace a los Inquisidores en su defensa serena y precisa, de 1532-1534, es el mismo del erasmismo pietista español, similar al del *Diálogo de Doctrina Cristiana.*

Respecto de su postura ante Lutero, María se hace eco de conversaciones, tenidas quizá con Tovar, quien, con su hermano Juan de Vergara y otros erasmistas, veía en el inicio de Lutero aspectos razonables y buenos [106]. Los libros de Erasmo, que ha leído, tiene por buenos, mientras no determine en contra la Iglesia [107]. El *Diálogo de Doctrina Cristiana,* aunque juzga que algunas de sus páginas podían estar escritas con más recato, en concreto las que versan sobre las primicias, confesión [108], cree que está exento de herejía, pues no había sido condenado por la Inquisición [109].

Cazalla se muestra afanosa de llevar una piedad interior y cristiana. Si habló sobre « el judaismo » de las ceremonias, quiso

---

103 Bataillon ha publicado una de esas cartas en *Juan de Valdés,* Intr.

104 Del proceso de Rodrigo Bivar, fol. 22vo.

105 *Libro llamado Lumbre de alma...* que habla de los beneficios y mercedes que ha el hombre rescebido de la muy liberal mano de Dios y de la paga que por ello le es obligado a fazer » (Valladolid 1528). Cfr. Bataillon, *Juan de Valdés,* Introd., 137-143. A la vez publica dos folletos sobre la leyenda del triple matrimonio de Santa Ana y sobre la pluralidad de las Magdalenas en el Evangelio. Melgares Marín, op. cit., II, 122.

106 Melgares Marín, op. cit., II, 29; 39; 62; 63. Vergara distinguirá en su proceso lo tocante a la reforma de la Iglesia, por donde, según él, comenzó Lutero los desvaríos siguientes; rechaza la acusación de « luterano » con sinceridad y con razón. Antes de ser arrestado, en una de las cartas a Tovar en prisión le pregunta: « Tamen multum refert si va la cosa a fuer de Erasmo o a fuer del perro de Luthero, quod Deus avertat ». Cfr. Bataillon, *Erasmo y España,* II, 32-33.

107 Melgares Marín, op. cit., II, 39; 117.

108 Melgares Marín, op. cit., II, 54.

109 Ibid., II, 130. Contesta a la deposición del sastre García Vargas.

referirse a la regla quinta del *Enchiridion*[110]. Enseñaba que se debía ser solícitos en cultivar la pureza de la conciencia, en ver a Dios presente en todo, especialmente en sí mismos, en vez de cuidarse solamente de ornamentos e incensarios para las fiestas y de honrar a Dios sólo en los templos[111].

Respecto de las « Bulas » deplora con palabras afines a las que pronuncian los erasmistas, « el error de la gente simple » que supone que « para ganar la indulgencia, basta dar los dos reales que una bula cuesta, sin cuidarse de la contrición ni de la confesión »[112].

Su ascetismo interior es severo, al estilo del de Valdés. Proyectada su enseñanza al mayor servicio de Dios, ella, que siente, igual que el conquense, la lucha interna de la carne contra el espíritu anunciada por San Pablo[113], confiesa haber afirmado que no es digno del amor de Dios, quien lo pospone al de su padre, madre, hijos, marido, mujer, por aquello de que a Dios debe amarse sobre todas las cosas[114]. A este propósito, había reprendido a algunas madres que querían desordenadamente a sus hijas[115]. Condena toda finalidad de intereses y provecho propio en el obrar el bien, asemejándose a Alcaraz y Valdés. Ella, según propia confesión, consideraba como imperfección obrar las cosas de penitencia y devoción sin la recta intención de buscar por ellas a Dios[116]; llamaba propietarios, — es decir que hacían las cosas por su provecho —, a aquellos que ejecutaban los actos externos de devoción, por ejemplo, humillarse al nombre de Jesús, con la principal intención de « ganar perdones »[117]; más aún, tenía como obra imperfecta la realizada con la intención principal de ganar retribución sin que por ello condenara el mérito[118].

Deploraba a este respecto, que los predicadores no enseñaran simplemente la doctrina cristiana y después de los sermones de algunos de ellos se les acercaba a preguntarles, « por qué predicaban sus sueños y se desvanitaban haciendo invenciones caprichosas,

---

110 Ibid., II, 124.
111 Ibid., II, 36-37.
112 Ibid., II, 126.
113 Ibid., II, 41.
114 Ibid., II, 117.
115 Ibid., II, 51; 151.
116 Ibid., II, 38.
117 Ibid., II, 48.
118 « Repito que si la intención principal en hacer una obra pía es hallar retribución, tal obra es imperfecta; sin que por esto quiera decir que repruebo el merecimiento. Si en esta opinión estoy equivocada, me someto al sentir contrario que tenga la Iglesia ». Ibid., II, 49.

en vez de predicar la verdadera doctrina y la más conveniente para las almas, que esto sería lo mejor »[119]. Deploraba la ineptitud de algunos confesores, « no tan doctos como era menester para ejercitar bien aquel santo ministerio y aplicar los remedios necesarios a la corrección del pecador; y que haya falta de buenos confesores, la experiencia de testimonio de ella »[120]. Respecto de la comunión y confesión, alaba la frecuencia, pero ataca la devoción de aquellas personas que están en la Iglesia todo el día, descuidando otras obligaciones[121].

Como se ve, la Cazalla, que expone su religiosidad en el processo de 1532-1534, se hace eco más de las inquietudes de los círculos erasmianos pietistas que de los iluministas. Es ya hora de estudiar el paso de Juan de Valdés por aquellos círculos y su relación con Erasmo. Ello nos será muy útil para conocer la trayectoria de su pensamiento.

---

119 Melgares Marín, op. cit., II, 70. Varias veces vuelve sobre los predicadores; si murmuró de los que no predicaban justamente, « en mí podría ser pecado, mas de ningún modo herejía ». Ibid., II, 47; 118-119.

120 Ibid., II, 126. Sobre la cuestión de comulgar sin confesar, que se debatía en aquellos círculos, expresa la misma opinión que Valdés y los erasmistas. Ella nunca deseó comulgar sin haberse confesado, porque nunca se consideró libre de pecado, pero juzgaba lícito, que el que tiene la conciencia tranquila, pueda acercarse a la comunión sin confesarse antes, como hacen, añade, a diario los sacerdotes que celebran misa. Ibid., II, 128.

121 Ibid., II, 126.

CAPITULO TERCERO

AMIGO Y LECTOR DE ERASMO
ESPIRITUALIDAD ERASMIANA

SUMARIO:

I. - 1. Juan de Valdés en Alcalá. - 2. Contacto con el erasmismo español. - 3. Relaciones epistolares de Juan con Erasmo.

II. - ESPIRITUALIDAD ERASMIANA. - 1. El *Enchiridion*. Perfección cristiana y polémica antimonástica. Programa de interiorización y polémica anticeremonial. - 2. La vida espiritual, un combate. - 3. Educación sapiencial. - 4. Etica erasmiana. - 5. La razón, rey. - 6. La paz. - 7. Características de la espiritualidad erasmiana. - 8. El ideal religioso erasmiano y su fortuna en España. Lo que añade el traductor español.

I

1. — Juan de Valdés, durante la estancia en Escalona como criado del Marqués de Villena, ha podido ponerse en contacto con ese fondo religioso complejo del iluminismo español. Después de Escalona, le encontramos sumergido en otro ambiente de renovación e inquietudes religiosas, sin duda más anchas: Alcalá de Henares. Un acto del proceso de María de Cazalla anota que en 1528 habitaba en la villa universitaria, como estudiante [1].

¿Dónde ha pasado los años siguientes a la estancia en Escalona, que ha podido terminar en el año 25? Bataillon, apoyándose en que el coloquio con el Arzobispo de Granada de que habla la introducción al *Diálogo de Doctrina Cristiana* ha podido ser real, lanza la hipótesis de que Juan pudo seguir a la corte imperial junto con Alfonso en la marcha hacia Andalucía iniciada en 1525 [2]. En todo caso en diciembre de 1527 no sigue a la corte, ya que apa-

---

[1] MELGARES MARÍN, *Procedimientos de la Inquisición*, II, 54.

[2] *Juan de Valdés*, Introd., 46-48. Sobre el itinerario de la Corte, cfr. FORONDA, *Estancias y viajes*,... 273-281.

rece, en una carta de Diego Gracián de Alderete, en relación epistolar con su hermano Alfonso y con el mismo Gracián [3].

La carta de Alderete revela que Juan, quizá por la vías abiertas por Alfonso, ha entrado en relaciones con los erasmistas españoles Juan y Francisco de Vergara, Bernardino Tovar, etc.; más aún, que está en carteo frecuente con ellos, haciéndolo ameno el intercambio de cuentos de capuchas y fabulillas contra los frailes. Gracián, en carta a Francisco de Vergara de 1529, alabará la destreza de nuestro Juan en componer esas fábulas [4].

La intimidad con los erasmistas aumentaría durante la estancia en Alcalá, que pudo extenderse de 1527 a 1529 inclusive [5]. No se pueden fijar los estudios que cursó. La afirmación, corriente en los biógrafos antiguos de que había hecho la carrera de jurisconsulto, no tiene ningún fundamento [6]. Desde luego allí inició la só-

---

[3] Puede verse la carta en Bataillon, *Juan de Valdés,* Introd., 49. Sobre las cartas de Diego, erasmista, véase Antonio Paz y Melia, *Otro erasmista español: Diego Graciàn de Alderete,* en RABM, V, (1901) 27-36; 125-139; 608-625. Don Diego, que muere en 1584, a los 90 años en Madrid asistido de dos carmelitas descalzos, fué con el tiempo gran amigo de Sta. Teresa de Jesús. Casado con doña Juana Dantisco, hija del Embajador del Rey de Polonia, unido en amistad con don Diego y con los Valdés, tuvo 13 hijos, de los cuales Jerónimo, Lorenzo y tres hijas entraron en la Reforma de Santa Teresa. Uno de ellos, Jerónimo de la Madre de Dios (Jerónimo Gracián), fué una de las piedras fundamentales de la Reforma y de su Escuela Mística. La amistad de Santa Teresa con doña Juana Dantisco, fué una de las más regaladas y ciertamente la de más confianza en los días de tormenta para su obra. Se conservan cartas hermosísimas de la Madre Fundadora a los Gracián-Dantisco. Cfr. P. Silverio de Sta. Teresa, *Historia del Carmen Descalzo,* VI, 5-18.

[4] Cfr. Bataillon, *Juan de Valdés,* Introd., 52, nota 1.

[5] En las biografías del siglo pasado se suponía que no estaba en Alcalá sino en Toledo, con Alfonso, en febrero de 1529, basándose en una carta de Alfonso a Dantisco, en la que le explica la razón de no haberle podido enviar copia del *Diálogo de Latcancio*: « Gravissimus mei Joannis morbus effecit ut neque dialogum de capta urbe, neque rationem singularis certaminis ad te mittere possim ». *Homenaje a Menéndez y Pelayo,* I, 400. Pero, como puede verse en todo el contexto, el enfermo de que se trata no es su hermano Juan, sino su amanuense, Juan Faber von Obernburg. Montesinos, sin examinar la carta despacio, creyó que se trataba de Juan de Valdés. (*Diálogo de las cosas acaecidas en Roma,* Introd. 56). Más extraño es que Cione haya caído en la misma inexactitud (*Juan de Valdés,* 38), después que el cuidado crítico de Bataillon señaló el error de Montesinos, en una recensión a la edición del *Diálogo de Lactancio* (BH, XXXI (1929) 165), y que el mismo Montesinos acusó la recensión, emendando el error en las Adiciones, puestas al final de la edición del *Diálogo de Mercurio y Carón,* (p. 276).

[6] El primero que lo nombra jurisconsulto es Zacarías Boverio en 1632 en sus *Annales ...,* I, 289. Lo repiten Sponde en la continuación de los *Annales Eccl. ... de Baronio,* II, 508; Sand en su *Bibliotheca Antitrinitariorum.* Lo toman de ahí los informes que podemos hallar en los Diccionarios, como el de Baile, etc., y los autores siguientes más tardíos.

lida formación filológica que le será tan útil en la vida de escritor. El hebreo pudo estudiarlo bajo Alfonso de Zamora y el griego bajo Francisco de Vergara, gran amigo de su hermano [7]. No aparece su nombre en ningún catálogo de los graduados en las facultades complutenses; pero es que, si se matriculó en alguna, no parece terminó sus estudios. A la muerte de Alfonso veremos que el Embajador de Roma, Micer Mai, recomienda al Comendador de León, Cobos, ayude a Juan para que pueda terminar sus estudios. No existen catálogos de los matriculados.

Valdés ha podido ponerse, aunque sea levemente, en contacto con el ambiente teológico de la Universidad. Una tal posibilidad queda sugerida por las alusiones, tímidas ciertamente, que se advierten en sus libros, a la terminología de escuela. La exposición que por aquellos días atraía más alumnos era según la vía nominal, debido en parte a la prestancia del lector Juan de Medina. El erasmismo había llegado hasta la misma cátedra de Santo Tomás, en la que el Maestro Carrasco, según confesión de uno de sus oyentes, Fr. Pedro de Alcalá, « ha leído proposiciones de Erasmo, más que de Santo Tomás » [8].

El clima espiritual es en Alcalá intenso y sincero por esos años. Iñigo de Loyola, llevando personalmente con cuatro compañeros una vida cristiana perfecta « a manera de apóstoles », enseña, desde finales de marzo de 1526 hasta otoño del 27 que permanece en Alcalá, una piedad sólida, dando fundamentalmente las instrucciones que leemos en la primera semana de los Ejercicios [9].

El espíritu mistizoide de los alumbrados tiene su apóstol entre los clérigos en Bernrdino Tovar. Por las aulas y cátedras de la Universidad pasan nombres que sonarán en el período de la Res-

---

[7] Para darse cuenta del estado de la Universidad durante la estancia de Valdés, puede verse Urriza, Juan, *La preclara facultad de artes y filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el siglo de oro.* Madrid, 1941; Antonio de la Torre, *La Universidad de Alcalá, Estado de enseñanza según la visita de cátedras de 1524-1525 a 1527-1528*, en *Homenaje a Menéndez Pidal*, III, 360-378. Sobre el estado de las cátedras de teología véase Beltrán de Heredia, O. P., *La Teología en la Universidad de Alcalá*, en RTE, 5 (1945) 145-179; 405-453; 497-529.

[8] Cfr. Bataillon, *Erasmo y España*, I, 397.

[9] MHSI, *Scripta de S. Ign.*, I, 599; 604; 609-610. Cfr. García Villoslada, R., S. J., *S. Ignacio de Loyola y Erasmo de Rotterdam*, en « Estudios Eclesiásticos », 16 (1942) 399-419. A lo largo de todo el artículo, se estudian los diversos contactos que pudo tener S. Ignacio con el *Enchiridion* y el juicio que le mereció el erasmismo, rectificando a M. Bataillon en el prólogo que el erudito hispanista escribió a la edición del *Enchiridion* de Dámaso Alonso y en *Erasmo y España.* El artículo ha pasado desapercibido en la versión española de esta segunda obra.

tauración católica de la Iglesia: Diego Laínez, Juan Gil, Martín de Ayala. Poco antes habían pasado Juan de Avila y Pedro Guerrero; junto a ellos, otros a quienes afectará la actividad de la Inquisición: Juan Egidio, Constantino de la Fuente, Mateo Pascual, Agustín Cazalla, Francisco de Vargas.

2. — El espíritu del erasmismo tiene decididos representantes, como Francisco de Vergara. Por medio de él y por Juan de Valdés se enlaza con el similar que reinaba en algunos círculos de la corte imperial. El humanismo cristiano ha penetrado íntimamente en la Facultad de Artes y en los Colegios de Gramática. En las juntas tenidas en Valladolid durante la primavera y verano de 1527, todos los procedentes del Colegio de San Ildefonso y Universidad de Alcalá, excepto el Maestro Ciruelo, salieron en defensa de Erasmo.

En este ambiente, el entusiasmo de Juan por el de Rotterdam debió crecer indudablemente. Eran días en que la estrella de Erasmo brillaba fulgente en el cielo de la espiritualidad española. El ideal del cristianismo interior que predicaban sus libros atraía fascinadoramente a los espíritus [10]. Su mensaje llegaba a una España, en la que era palpable el anhelo de renovación espiritual; a una España en la que hallaban acogida todas las corrientes espirituales de renovación de la época. Si su fortuna fué mayor, se debe quizá al vehículo digno y pulcro que lo llevaba, a los tonos de modernidad que le hacían actual y a ese carácter plurivalente de los libros erasmianos, que ofrecían a cada lector el motivo de religiosidad que necesitaba.

En el capítulo anterior, hemos visto cómo fué recibido Erasmo en un ambiente de renovación religiosa de signo iluminista por los representantes de una de las tendencias de « alumbrados », ciertamente de las más equilibradas y abiertas a los « letrados ». Junto a ellos, estaban otros espíritus abiertos a todas las formas de renovación religiosa, que quedaron imantados por la voz del holandés.

Muchos de ellos serán delatados más tarde como alumbrados, luteranos o erasmistas y como tales pasarán a la historiografía. Se trata más bien de devotos, abiertos a todas las corrientes de renovación religiosa y espiritual: señores de corte como el Marqués

---

[10] El libro fundamental en esta materia, de BATAILLON, *Erasmo y España*, muestra que la razón de la popularidad de Erasmo en España hay que colocarla ante todo en el ideal del cristianismo interior que predicaban sus escritos.

de Villena que recibe la dedicatoria del *Tercer Abecedario*, que es asistido por el extático Fr. Olmillos, que llama como predicador a Alcaraz y que al llegar los libros de Erasmo, se hace el defensor del gran maestro en la polémica abierta en estos años en torno a su ortodoxia; editores como el navarro Miguel de Eguía, cuyo hermano Diego está en trato íntimo con Ignacio de Loyola, que edita en sus prensas generosas de Alcalá a Savonarola, a Bautista Mantuano, a Ciruelo, a Juan de Valdés, a Erasmo, sacando por otra parte a luz en 1536 « el único libro dedicado a atacarle que conocemos en lengua castellana »[11]. Como éstos, otros que acuden a las enseñanzas de Isabel de la Cruz o de cualquier maestro espiritual y que al llegar Erasmo, se detienen junto a su cátedra.

Todos ellos encuentran en Erasmo la voz, bajo la cual el mensaje evangélico pierde la rutina de otros predicadores, llenándose de contenido digno, consolador. Los efectos espirituales que produce el primer contacto con Erasmo en los españoles, quedan anotados por el testimonio del comerciante Francisco de Vaylle, recogido en Amberes y transmitido al propio Erasmo por el banquero Erasmo Schets en la carta del 30 de enero de 1525: « Ajunt eorum lectionibus in Dei spiritum vere illuminari conscientiasque suas consolari, te unicum in orbe hominem appellant qui solus plusquam antea quisquam discretissimis scriptis doctrinam divinam in consolationem et requiem piarum mentium novisti refundere »[12]. Al contacto de los libros de Erasmo esos espíritus « se sienten iluminados », « sus conciencias consoladas »; el « descanso » y « consolación » por los que suspiran tantas almas en la Europa de estos días, parecen encontrarlo en los libros del gran humanista.

El círculo de lectores, que en 1525 halla alimento y consolación en los libros de Erasmo, es cada vez más numeroso con las versiones al romance de varias de sus obras de piedad, las que, por otra parte, salen en España suavizadas en su crítica eclesiástica y más cargadas de alusiones a la gracia.

3. — Juan de Valdés ha podido llegar a la admiración de Erasmo de Rótterdam por todas las vías que iluminaban las luces

---

[11] E. Asensio, *El Erasmismo y las corrientes afines*, en RFE, XXXVI (1952) 79. Se trata del « Libro del muy Illustre y doctissimo Señor Alberto Pio Conde de Carpi: que trata de muchas costumbres y estatutos de la Iglesia ... contra las blasfemias de Lutero y algunos dichos de Erasmo rotherodamo ... Alcalá, 1536 ». Sobre Miguel de Eguia, véase J. Goñi Gaztambide, *El impresor Miguel de Eguia procesado por la Inquisición*, en HS, I (1948) 35-89.

[12] Allen, VI, 14.

de su gloria. Relacionado con humanistas, como Juan de Vergara, con alumbrados erasmizantes, como Bernardino Tovar, con políticos erasmistas, como su hermano Alfonso, ha podido ver en Erasmo al preceptor del humanismo cristiano, al predicador de la espiritualidad del cristianismo interior y al pregonero de la « paz cristiana » en la « República cristiana ». Las relaciones personales con el admirado maestro las inició sin duda por mediación de su hermano Alfonso; el saludo que le envía Erasmo en su primera carta del 1 de marzo de 1528, le viene indirectamente, por ser hermano de Alfonso. Dados los favores que ha recibido de éste, confiesa el de Rótterdam, es justo que ame todo lo que le pertenezca, tanto más tratándose de un hermano, que, según tiene entendido, se asemeja tanto física y moralmente al otro hermano, que ambos parecen ser, no dos gemelos, sino un mismo hombre. En todo caso, le felicita, porque entregándose al estudio de las artes liberales en Alcalá « enriquece su ánimo, nacido para la virtud con todo linaje de ornamentos » [13].

La segunda carta del 21 de marzo del año siguiente es más íntima y de tono más personal. Parece responder a una de Juan en la que éste le notificaba haber salido incólume de las molestias ocasionadas sin duda por el asunto de su *Diálogo* y en la que le manifestaba tener entre sus más preciados κειλμήλια la carta que le había dirigido el humanista. Erasmo le da el parabién por haber salido incólume de aquellos peligros, y, teniendo quizá en cuenta el tema del libro de Valdés, se huelga de que éste y sus amigos de España unan la piedad cristiana con el estudio de las letras, al revés de los italianos. « Quid enim est eruditio si absit pietas? » [14]. El consagrado maestro, como se ve, señalaba a Juan de Valdés su progama de humanismo cristiano: unir la piedad con las letras, « cum elegantia litterarum pietatis christianae sinceritatem copulare ».

Quizá recuerde Juan la alusión a los italianos, cuando más tarde fije su residencia en Italia; él no caerá en el defecto aludido por Erasmo. Por las fechas en que recibe la carta, el conquense se entrega al estudio de la perfección cristiana con el mismo afán con que se dedica a las letras. Juan de Vergara dirá ante los Inquisidores en 1534 y refiriéndose a los años de Alcalá que le tenía « por

---

[13] Ibid., VII, 341. Lit., 1961.
[14] Ibid., VIII, 96-97. Lit. 2127.

mancebo virtuoso »[15]. Gracián de Alderete le presenta en 1529, internándose en el conocimiento de S. Pablo[16].

Por estos días, Juan de Valdés había hecho pública su estima del humanista de Rótterdam. Nos referimos a las alusiones que se encuentran en el *Diálogo de Doctrina Cristiana,* libro en que confiesa haber aprendido muchas cosas de Erasmo, y recomienda su lectura. Valdés, por tanto, al iniciar su magisterio espiritual se define a sí mismo erasmiano; utiliza en el *Diálogo* los escritos del holandés como fuentes de su pensamiento. Creemos por ello oportuno detenernos un momento para intentar dar una síntesis de la espiritualidad erasmiana, a base de la obra crucial del *Enchiridion militis Christiani.* Nos servirá para más tarde valorar la espiritualidad valdesiana dentro de las corrientes de la primera mitad del siglo XVI.

II

1. — El *Enchiridion,* escrito por un humanista en quien se entrecruzan ideas y sentimientos de la « Devotio Moderna » y de un paulinismo hermanado con la sapiencia platónica, se acerca al cristiano lector para recordarle su unión y adhesión a Cristo, sellada con el voto bautismal, — « primum illud et unicum votum » — que hacemos no a los hombres sino a Cristo[17]. Unión a Cristo, que por una parte le da el derecho y la posibilidad de perfeccionarse en la profesión de la vida cristiana, y por otra le une al cuerpo místico de Cristo, de hermandad espiritual. Finalidad positiva del *Enchiridion,* ligada estrechamente con la tendencia antimonástica, — « Monachatus non est pietas » —, con la polémica contra el pretendido monopolio de la práctica perfecta de la vida cristiana por parte de los monjes, polémica presente en toda la obra.

A la vez, el *Enchiridion* se acerca al lector cristiano para educarle mentalmente, para enseñarle el modo de alcanzar « una mente digna de Cristo »[18]. Educación que libre la mente de los

---

15 Serrano y Sanz, *Juan de Vergara,* en RABM, VI, 481.

16 Escribe a Juan de Valdés el 1 de julio de 1529: « Absit a juvene divi Pauli studiosissimo ut velit malum pro malo reddere ». En Bataillon, *Juan de Valdés,* Introd., 59, nota 1.

17 *Enchiridion, Paraclesis, Methodus, Apologia* (ed. Hajo Holborn, München 1933) 19. Valdés podrá tomar de aquí la idea del voto bautismal, como base de la perfección cristiana, idea que por otra parte se encuentra en escritores de la « Devotio moderna ».

18 « Ut tibi compendiariam quamdam vivendi rationem praescriberem qua instructus posses ad mentem Christo dignam pervenire ». Ibid., 22.

errores del « vulgo »; educación que de hecho consistirá en apartarle de lo externo y visible y levantarle a lo interior e invisible. Programa de interiorización, con insistencia repetido, que va unido a la polémica anti-ceremonial, a la crítica de judaizar, polémica asimismo presente en todo el libro.

Supuestos estos fines del maestro, que explican muchos pasajes y cánones del *Enchiridion*, recojamos su concepción de la vida espiritual.

2. — Erasmo se instala en el lector con un aviso de vigilancia. La vida humana no es sino « quaedam militia », según testifica Job; estamos rodeados de enemigos. De aquí que la vida espiritual sea el desarrollo de un combate. El cielo se da a los que luchan « strenue ». El holandés enseñará la estrategia a seguir, pondrá en manos del cristiano el *Enchiridion*, el puñal o daga que le mantenga siempre en seguridad. Tenemos un jefe: Cristo. Cristo es « noster agonothetes », el « dux » a quien en el Bautismo se hace el « voto » o juramento de seguir [19].

La primera preocupación del cristiano debe ser, por tanto, estar alerta y armarse. ¿Cuáles serán las armas de este caballero cristiano? Dos: la oración y la ciencia escriturística, « precatio et scientia ». Las dos son necesarias, se complementan mutuamente. La oración queda señalada ahí, pero el *Enchiridion* se ocupará poco de ella, después que ha definido el sentido de interiorización y de impulso del alma, que encierra en sí la plegaria [20].

3. — Difusamente se extiende sobre el estudio de la Escritura, y sobre esa educación espiritual de la mente. Se puede decir que todo el *Enchiridion* se dedica a fortificar al cristiano con esa arma potentísima. Aquí sólo señalaremos la dirección de esa educación mental. La ciencia de la palabra divina es nuestro sustento y arma. Su estudio puede ser preparado por la lectura de los filósofos y poetas gentiles « honestos »; entre ellos están especialmente los platónicos por la semejanza de muchas de sus figuras con las cristianas [21].

La sapiencia divina la encontraremos en los Libros Sagrados,

---

19 *Enchiridion*, 19; 24.

20 Ibid., 29-30. El *Diálogo* seguramente ha tenido en cuenta el *Enchiridion* traducido, al definir la oración: « no el ruido de los labios, mas el deseo ardiente de las entrañas es el que toca las orejas de Dios más adentro que ninguno alaridos por acá de fuera ». (*Enchiridion*, trad. de 1525, reproducida por Dámaso Alonso, (Madrid 1932) 128.

21 *Enchiridion*, 32.

sobre todo en S. Pablo, quien, dirá más tarde, debe ser nuestro familiar [22]. Como intérpretes de la Escritura se deben preferir aquellos Padres que son « alegóricos » y que se elevan de lo material a lo espiritual, como Orígenes, Ambrosio, Jerónimo y Agustín [23].

En esos libros se encuentra la fuente de nuestra sabiduria. ¿Qué es lo que debemos aprender en ellos? Lo primero concernos a nosotros mismos: « Caput esse sapientiae, ut temetipsum noris » [24]. Erasmo traza inmediatamente ante el lector la imagen del hombre tal como la ideó la filosofia antigua. En el hombre hay tres jerarquías de fuerzas con ligazones mutuas, biológicas y temperamentales: los afectos pasionales, los humanos y la razón [25]. Hay que tener presente esa tríada, para que el orden de gobierno se cumpla en el hombre, siendo dirigidas todas las actividades por la razón, para que podamos conocer de dónde provienen nuestros actos y no caer en el error de tener como virtud lo que nace de vicio, y para que sepamos sacar provecho de la variedad de afectos y temperamentos [26]. En esta descripción del hombre por la filosofía, tenemos ya una regla de vida; « haec igitur est unica ad beatitudinem via, primum ut te noris. Deinde ut ne quid pro affectionibus, sed omnia pro judicio rationis agas » [27]. No nos extrañe el encontrar dificultad, pues ya afirmó Platón: « quae pulchra sunt, eadem esse difficilia ».

Aquella figura del hombre y la regla de vida que le sigue, vienen transplantadas a un orden superior por la ciencia cristiana. Aquí el maestro es San Pablo quien afirma la existencia de un doble hombre, el interior y el exterior, llamando a la razón espíritu, hombre interior o ley del alma y a las fuerzas contrarias a la razón, carne, cuerpo, hombre exterior, o ley de los miembros [28]. Orígenes desarrollará el pensamiento paulino señalando la tríada espiritual de « espíritu, alma y carne » [29].

4. — El hombre exterior lucha contra el interior a quien tiene que sujetarse. El espíritu, que diviniza, debe dirigir el alma y someter a la carne, que bestializa. Erasmo, sin darnos cuenta, ha puesto las bases de toda su ética práctica; ha fijado los principios;

---

[22] « In primis autem Paulum tibi facito familiarem ». Ibid. 35.
[23] Ibid., 32-34.
[24] Ibid., 38.
[25] Ibid., 42-44.
[26] Ibid., 45-47.
[27] Ibid., 46.
[28] Ibid., 47-51.
[29] Ibid., 55-56.

todo lo que siga serán consecuencias. El cristiano del *Enchiridion,* armado de esta ciencia cristiana sabrá descubrir la lucha, sorprender la raíz íntima, de donde nacen sus actos no cayendo en los errores del vulgo de tomar por fruto del espíritu lo que nace de carne. La ética cristiana deberá guiarse por el principio fundamental paulino de que la carne debe ser despreciada, caminando por la vía del espíritu [30].

Todos los cánones o reglas del verdadero cristianismo, que siguen en el *Enchiridion,* giran en torno de ese principio fundamental, formulado especialmente en la regla quinta, pero presente en todas las demás, de que no debemos detenernos en lo material y carnal sino elevarnos a lo espiritual e invisible. Es la enunciación del cristianismo interior, aplicado a la diversas manifestaciones de la mente y de las obras. Nosotros no nos detendremos en examinar esas aplicaciones prácticas, cargadas las más de las veces de las célebres diatribas erasmianas contra todo lo que juzga fruto de la carne y atado a lo material y corpóreo.

5. — Quizá parezca extraña la insistencia con que pregona Erasmo la educación mental, la necesidad de lograr la ciencia, el conocerse a sí mismo. Es que Erasmo tiene presente la propiedad de ser racional que define al hombre. El hombre es un animal racional. Erasmo aprovecha extraordinariamente los resortes de esa racionabilidad. En el hombre sobre los afectos pasionales, que son la « plebe » y sobre los afectos humanos, los « optimates », está la razon, el « Rey ». « In homine vero ratio regis vice fungitur » [31]. Y no es un simple símbolo; en la lucha entablada, la razón es el principio del triunfo. Ella podrá doblegar toda sublevación pasional. He aquí un texto significativo: « Opportet igitur primum omnes animi cognitos habere motus, deinde scire nullos esse tam violentos quin a ratione vel compesci vel ad virtutem deflecti queant » [32].

Tan intensamente vive Erasmo la eficacia de la razón sobre las demás facultades del hombre, que continuamente provoca a motivos de razón como propulsores del bien obrar y del huir del mal. En el canon 16 recomienda como remedio para el bien obrar « omnium longe praestantissimum », el traer « ad oculos mentis, quam foeda, quam execranda, quam exitialis res sit peccatum, contra

---

30 « Totus in hoc est Paulus, ut caro, quae contentiosa est, contemnatur, et in spiritu, qui charitatis et libertatis est auctor nos constituat ». Ibid., 82, del canon 5.

31 Ibid., 42; 43; 44.

32 Ibid., 45; 46.

quanta hominis dignitas »[33]. En el canon 15 utiliza parecida estrategia; sólo que aquí es considerar el amargor sicológico que sigue al pecado, y la quietud y paz que seguirá a la lucha victoriosa[34]. En el canon 3 anota que « Cristi via, praeterquam quod sola ducit ad felicitatem, etiam omisso procmii respectu, nullam tamen aliam esse commodiorem »[35].

De hecho subrayrá las ventajas de la vida de piedad sobre la de impiedad, recogerá los males que siguen a los vicios y los bienes que nacen de la virtud, al dar los remedios contra algunos vicios como el de la lujuria, avaricia, ira, etc.[36]. Dan por esto mismo cierta impresión de cálculo aquellas páginas en que pasa revista a los diversos estados de la vida para sorprender en ellos mayor dolor que en la vida de piedad y aquellas en que compara lo que se pierde al vivir una vida pía, con lo que se gana[37]. En Erasmo todo ello es una realidad, que, poseída por la razón, se convierte en motivo de obrar. Todo está en que esa facultad, señora del hombre, posea los motivos, las consecuencias del bien o del mal obrar. Y si las consecuencias tienen proyección eterna, mayor será su eficacia. El optimismo de Erasmo no puede ser mayor en este caso: « Quis enim usque adeo scelestus est, ut non resiliat a vitiis, si modo penitus credat, momentaneis his voluptatibus praeter infelicem illum consciae mentis cruciatum aeternos quoque enim cruciatus, piis contra pro temporalia ac levi vexatiuncula centuplum gaudium purae conscientiae ac vitam denique reddi inmortalitatem »[38].

Parecido optimismo respira respecto al estudio y meditación de las Sagradas Escrituras. Es el poder de la ciencia, la confianza en la capacidad receptora de la verdad por parte de la razón humana. « Crede mihi, frater animo meo carissime, nulla tam vehemens hostium impressio, id est, nulla tam valida tentatio, quam ardens sacrarum literarum studium non facile retundat, nulla tam tristis adversitas, quam non reddat tolerabilem »[39].

En esta perspectiva aparece clara la vitalidad de la Escritura como doctrina. Más aún: el mismo Cristo es, ante todo, doctrina. Así lo recuerda Erasmo en el canon cuarto después de unas intensas palabras sobre el puesto central de Cristo en la vida espiritual

---

33 Ibid., 118.
34 Ibid., 115.
35 Ibid., 60.
36 Ibid., 121-133.
37 Ibid., 60-61.
38 Ibid., 56.
39 Ibid., 30; 31; 35.

del cristiano, tras las cuales creería encontrarse uno con el Cristo de carne y hueso, íntimamente unido al alma. « Cristum vero esse puta non vocem inanem, sed nihil aliud quam caritatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter quidquid ille docuit » [40]. Lo que Cristo enseñó, ciertamente, en palabras y por obras, pero pasando todo por el cauce de la razón.

Cierto que Erasmo no ignora que Cristo es cabeza, « caput christianorum » [41] y Bataillon ha hecho muy bien en subrayarlo. Pero esa realidad del cuerpo místico es presentada como base de la unidad y caridad universal cristianas, más bien que como fuente de vida sobrenatural, individual; como base de las opiniones « dignas del cristiano » [42]; como dimensión social, más que como vida divina individual. De aquí que en las expresiones de Cristo-Cabeza, Cristo-Modelo, menos numerosas estas últimas, el elemento de Cristo no pasa apenas al organismo sobrenatural, como realidad íntima.

6. — Una característica propia de la espiritualidad erasmiana en su aspiración sicológica a la paz. La paz viene a ser el fin de la vida espiritual. Erasmo, portador del mensaje de la paz universal, pregonero de la concordia en la Iglesia, que insiste más en afirmar que la Iglesia está donde está la concordia y la paz, que donde está la verdad, coloca a la paz en un puesto de extraordinaria importancia en la vida espiritual. Tiene categoría de fin.

La paz es el bien por quien luchan todos, amadores del mundo, filósofos y cristianos. La paz es nuestro Dios: « Pax igitur summum illud est bonum, ad quam omnia sua studia mundi quoque amatores referunt ... ad hanc perveniendam una ratio est, cum nobis bellum geramus, si cum vitiis nostris pugnemus. Cum his enim hostibus implacabili odio dissidet Deus, pax nostra » [43].

El fin supremo que eternamente coronará la vida de piedad, es el equilibrio de la mente, la conciencia tranquila. Ambos estados sicológicos, paz y remordimientos son sinónimos de felicidad y miseria: « In summa, nulla deest voluptas, ubi adest tranquilla conscientia. Nulla non adest miseria, ubi cruciat infelix conscientia » [44].

La posesión por la razón de tan diversos resultados es un re-

---

[40] Ibid., 63.
[41] Ibid., 94; 102; 113.
[42] Ibid., 102.
[43] Ibid., 38.
[44] Ibid., 61.

medio eficaz para organizar la vida razonablemente, según puede adivinarse [45].

7. — Estas breves páginas sobre la espiritualidad del *Enchiridion* nos permiten señalar sus características esenciales, lo cual nos servirá para compararlas más tarde con la valdesiana. La espiritualidad del *Enchiridion* diríamos que es una *espiritualidad humana más que divina, egocéntrica más que teocéntrica, intelectiva y de razón más que afectiva.*

Espiritualidad humana más que divina: La impresión general es que se subraya en ella casi exclusivamente el elemento humano como factor y medio de perfección. La potencia de las facultades intelectivas del hombre, la eficacia de la mente equilibrada y clara, los fines, las consecuencias inmediatas de este triunfo, actuando en el proceso cognoscitivo del hombre, etc. son aludidos continuamente.

¿La acción de la gracia de Dios? No la ignora Erasmo y sabe bien construir alguna frase cuadrada, calificando su eficacia. Por ejemplo, mirando a Dios, la siguiente: « Si tuas perpendas vires, nihil difficilius quam carnem subicere spiritui, si Deum auxiliatorem respexeris, nihil facilius » [46]; mirando a Cristo la siguiente: « Tu modo curam ut sis in corpore et omnia poteris in capite. In teipso quidem nimis es imbecillis, in illo nihil non vales » [47]. Pero estas frases y algunas parecidas se pierden en el cuadro vital de perfección humana, donde resaltan consejos que podían firmar Platón, Hesiodo, Sócrates, etc., a quienes Erasmo mira con tanta reverencia.

Tampoco Erasmo ignora que no falta la « untio » divina, como lenitivo y confortante: « Nec deest untio divina, quae facit ut omne fel in mel vertatur » [48]. Pero la alusión se perderá entre las afirmaciones insistentes sobre los bienes, diríamos humanos, de la vida de piedad.

Espiritualidad egocéntrica más que teocéntrica: Esta característica está íntimamente relacionada con la anterior. Tratando de los medios perfectivos, se subrayan los humanos, y aun los recibidos de Dios aparecen actuando como ya poseídos por el hombre; del mismo modo la finalidad se cierra casi exclusivamente en uno mismo, más que en Dios. En medios y fin, la espiritualidad erasmiana da la impresión de ser egocéntrica más bien que teocéntrica.

---

[45] Ibid., 60; 61; 115.
[46] Ibid., 46; 113.
[47] Ibid., 28.
[48] Ibid., 61.

La felicidad del alma, fin sicológico de la vida espiritual, no aparece como la participación de la de Dios, la « visio beata » en que Dios beatifica al hombre, sino como la satisfacción de las apetencias personales del hombre. La perfección cristiana, fin diríamos metafísico de la vida espiritual, no aparece como participación de la de Dios, sino como logro de la perfección humana, como el triunfo del equilibrio de todas las facultades del hombre, en que consiste la felicidad, afirmada por Platón.

Espiritualidad intelectiva y de razón más que afectiva: La perfección aparece como equilibrio de la mente, la felicidad como quietud racional más que como satisfacción de la voluntad.

Los bienes que hacen más llevaderos los trabajos de la vida de piedad no son regalos afectivos, sino equilibrios, descansos, panoramas mentales. Erasmo apoyado en la razón bien educada y despejada, es un optimista; le basta esa perfección para sentirse feliz y con ella tiene poderosos medios de perfeccionaminto total. Aun los medios sobrenaturales actúan por el cauce de la razón.

¿Espiritualidad sincera? Sí, pero a su modo. Apuntando más a un ideal de aristocracia mental que de vida total, con fórmulas más platónicas que vitales. Llegar a poseer una « mente digna de Cristo », he aquí el fin del *Enchiridion,* afirmado en sus primeras páginas. Bataillon, que posiblemente recarga de contenido pietista y de fuerza de gracia sobrenatural el *Enchiridion,* afirma acertadamente que « la reforma interior que predica Erasmo es mucho menos una reforma de las costumbres que una reforma mental » [49]. Erasmo patrocina una « piedad ilustrada », según escribía al mismo Juan de Valdés; pero es una piedad poco transida de tensión vital del alma, del calor de la gracia; una piedad que lanza elegantemente terribles diatribas contra las manifestaciones externas, materiales, de la devoción sin transcender ella el plano humano, quedándose en las manifestaciones racionales, espirituales. Quizá un Lutero no encontraría esencial diferencia entre esos simples devotos que no entienden a San Pablo y esos aristócratas de la razón, que lo entienden platónicamente, poniendo la espiritualidad del « espíritu », no en el valor sobrenatural de la gracia, sino en las facultades superiores del hombre.

8. — Por todo esto, la espiritualidad erasmiana, comparada con otras contemporáneas, da la impresión de ser fría. Pudiera quizá objetarse a todo esto que este Erasmo non es el mismo que aquel en quien sus contemporáneos españoles encontraban « con-

---

[49] BATAILLON, *Erasmo y España,* I, 235.

solación », « iluminación » y « descanso ». Ciertamente el testimonio de Francisco de Vaylle, que esto afirma, según queda anotado, parece comprometedor y se vería uno en la tentación de dar la razón a Maldonado, que en carta a Erasmo del 1 de septiembre de 1526, señalando las diversas categorías de personas que toman una postura respecto de él, anota que junto a los humanistas y teólogos cultos, que realmente conocen a Erasmo, — entre ellos está el propio Maldonado —, y sus enemigos los escolásticos y los frailes que dudosamente merecen llamarse hombres, están las personas sin cultura, de la masa popular, las cuales, « sin conocerte en modo alguno, — se dirige a Erasmo —, tienen tu nombre sin cesar en su boca, cantan en alta voz tus méritos, tienen de ellos una idea todavía más elevada » [50].

Pero no es necesario pretender que aquéllos, imantados por los libros de piedad de Erasmo, no conocieran al verdadero Erasmo para explicar la atracción que les causó. La razón de la fortuna erasmiana en este campo religioso no era ciertamente su perenne ironía; era su mensaje de piedad. Que ésta no estuviera, a nuestro juicio, imbuída del sentimiento de la gracia, no quiere decir que fuera ilegítima y que no tuviera fuerza de atracción para muchos espíritus en aquella crisis de interiorización. El mensaje de unión a Cristo de todo cristiano por el bautismo, que por una parte le abría la posibilidad de perfeccionamento individual en la práctica simple de la profesión de cristianos, y, por otra, le hacía entrar en el Cuerpo místico de Cristo, internándole en el sentimiento de la hermandad universal; el mensaje de la piedad interior, en el que aparecía sencilla y clara la ética cristiana, ética del amor a Dios y de la caridad fraterna, ética de la recta intención y del corazón y espíritu; el mensaje de liberación de muchas prácticas, en las que entraban largamente la ignorancia y la rutina; todo ello formulado pulcramente, era un mensaje de voz evangélica renovada, de indudable fuerza atrayente en aquel momento de la espiritualidad.

Además, ya hemos advertido que Erasmo no ignora la acción de la gracia y que en él se encuentran frases teológicamente bien expresadas, ponderando su eficacia. Es posible que muchos de los lectores de entonces se detuvieran en ellas y gustaran su contenido. En este sentido, por la pluralidad de motivos religiosos que se encuentran en las obras del holandés, que se hace eco tanto de los sentimientos, y a veces de lás expresiones, de la « Devotio moderna » como del paulinismo platónico de la escuela florentina, Eras-

---

50 ALLEN, VI, *Ep.* 1742.

mo es plurivalente. El lector podría encontrar en él más de aquello que nosotros calificaríamos como específicamente erasmiano. A este propósito quizá fuéramos exactos si dijéramos con L. Fèvre: « On retrouvait dans Erasme ce qu'on avait en soi » [51].

Por otra parte, es significativo que la España, amiga de Erasmo, al traducir sus libros de piedad al romance, les ha añadido un contenido de sentido íntimo de la gracia, de proximidad del elemento sobrenatural. Es conocida la libertad con que se han movido los traductores españoles de Erasmo en el siglo XVI; libertad ante todo de suprimir frases embarazosas para la ortodoxia, libertad de disminuir, matizar las ironías y afirmaciones absolutas del holandés. Filtro amigo por el que llega el pensamiento espiritual del maestro, filtro comprensible y nada extraño, exigido por los lectores en quienes pensaban los traductores españoles; por medio de él, Erasmo perdía algunas aristas, hirientes a las mentes ortodoxas.

Las adiciones aludidas son más significativas, en cuanto no las exigía una razón de prudencia ortodoxa. Solamente pudieron hacerse por la necesidad de ver más recalcadas la proximidad y realidad de la gracia. Por esas adiciones, Erasmo gana en sentimiento de la gracia. Para recoger dos adiciones nada más y del *Enchiridion*, compárese la afirmación original que anteriormente citamos, en la que se pondera la eficacia de Cristo: « In te ipso quidem nimis es imbecillis, in illo nihil non vales » [52], con su traducción española: « De tuyo, claro está que no eres sino muy flaco y para poco. Pero de parte de Cristo, *que mora en tí y te da vida verdadera como tu cabeza,* no hay cosa que no puedas » [53]. La afirmación en la versión española deja de ser abstracta y el elemento Christo se convierte en algo íntimo, próximo y vital. Significativa igualmente la amplificación y adición que se lee al final del libro, en las que el cristiano aparece « injerido » en Cristo por gracia y « unido por amor » a El.

Muchos de los erasmistas españoles, que veneraban en Erasmo al maestro espiritual, vivían una piedad más íntima e intensa que la que se respira en el *Enchiridion*. El mismo Alfonso de Valdés, adentrado en la política y que utiliza largamente las obras del holandés, no deja de verter en su último diálogo, el *Carón,* un sentimiento de proximidad de la iluminación divina, de intimidad de la gracia, que da a algunos pasajes de su programa de cristianismo un tono de religiosidad que recuerda a los alumbrados

---

51 *Le problème de l'incroyance au XVI siècle,* (Paris 1947) 350.
52 *Enchridion* ... 28.
53 *Enchiridion* (ed. Dámaso Alonso), 124-125.

más que a Erasmo. Nos referimos a la parte positiva de su programa, cuando señala a cada estado de la sociedad la perfección cristiana a que debe aspirar, no en la parte negativa, cuando pasa revista a los defectos que los denigran, en la cual toma los más de sus dardos de la aljaba erasmiana. El buen casado, que se percata en qué consista la verdadera vida cristiana, por efecto de la lumbre de Dios: « Luego me alumbró Dios el entendimiento » [54]; el buen predicador, — que no aparece como sacerdote —, el cual desde su mocedad se había puesto « no solamente a deprender, mas también a esperimentar la doctrina cristiana » [55]; las alusiones al deber de « poner en solo Cristo la confianza » [56]; esas y otras frases quizá movieron al Doctor Vélez a sospechar en su censura al *Diálogo*, que en el folio dedicado a describir la vida perfecta de algunos — pocos — cristianos, podía referirse a los alumbrados, convirtiéndose en apologeta de su vida [57].

Es en esta misma línea de la proximidad de la iluminación y gracias divinas, donde tendrán lugar las adiciones que hará Juan de Valdés a Erasmo en su primer libro de España, en el que la deuda erasmiana es, por otra parte, palpable. Se trata de adiciones, no accidentales y de simple matiz, sino substanciales, que sugieren una diversa concepción de la vida espiritual, que se hará evidente en los escritos del período italiano. Juan iniciará el movimiento de alejamiento del holandés, internándose por los mundos de la gracia. Lo cual no rebaja, por otra parte, la importancia que debió tener en la dirección espiritual de Valdés su contacto con el ideal religioso erasmiano. Vamos a palpar inmediatamente su influjo al analizar el primer libro del conquense, el *Diálogo de Doctrina Cristiana*.

---

[54] *Diálogo de Mercurio y Carón* (ed. Montesinos), 147.
[55] Ibid., 234.
[56] Ibid., 16; 158.
[57] *Censura del Doctor Vélez*, Apéndice a la ed. Montesinos, 271. El pasaje censurado se encuentra en las págs. 23-24; conectado con él, la pág. 241 en que se hablaría de su persecución por los que « tienen usurpado el nombre de cristianos », en los cuales vería aludidos a los frailes el censor Vélez.

CAPITULO CUARTO

EL DIÁLOGO DE DOCTRINA CRISTIANA (ALCALÁ, 1529)

SUMARIO:

I. - 1. El primer libro de Juan de Valdés. *Tres postulados.* - 2. La perfección cristiana, fín de todo cristiano. - 3. Impotencia para alcanzarla con solas las fuerzas humanas. - 4. Necesidad y omnipotencia de la gracia divina.

II. - EL ALMA EN ACCIÓN. - 1. Confiar. - 2. Pedir la gracia. - 3. Amar. - 4. Obras. - 5. Ideal: el « varón espiritual ». - 6. Vida de fe, esperanza y caridad.

III. - MEDIOS DE SANTIFICACIÓN. - 1. La Santa Misa. - 2. Los sacramentos. - 3. Ayunos, abstinencias y primicias. - 4. Devociones. - 5. Sermones y lecturas. - 6. La Santa Madre Iglesia.

IV. - 1. Aceptación del *Diálogo.* - 2. Intervención del Santo Oficio. - 3. Fin de la estancia en España.

I

1. — Conocemos ya la inclinación de Juan de Valdés por el estudio del problema religioso. Los testimonios de la mujer de Alcaraz, de Gracián de Alderete y de Erasmo lo atestiguan. Ahora nos toca analizar el primer fruto de aquel estudio personal. El 14 de enero de 1529 sale de las generosas prensas de Miguel de Eguía un librito de título humilde y recoleto: *Diálogo de doctrina cristiana, nuevamente compuesto por un religioso.* El anonimato del autor es rápidamente resuelto: es Juan de Valdés, hermano de Alfonso, el Secretario.

El libro va dedicado al segundo Marqués de Villena, D. Diego López Pacheco, que quizá acababa de saborear el *Tercer Abecedario,* que a su vez le había dedicado Fr. Francisco de Osuna en 1527. Al leer el prólogo, seguramente se sonrió D. Diego del artificio de su antiguo paje. El libro quiere ser una transcripción de una conversación fervorosa entre Pedro de Alba, Arzobispo de Gra-

nada, Eusebio religioso y Antronio, cura ignorantón. El Arzobispo será el verdadero maestro y los tres van a servir al autor para exponer su pensamiento en tono positivo, negativo, irónico, etc.

Literariamente el diálogo de los tres personajes se mueve en general pesadamente; Valdés no ha podido con la artificialidad del método y los enlaces y juegos resultan monótonos. Por otra parte, cuando se explaya en la persona del Arzobispo, nos ofrece párrafos jugosos y precisos.

Si nos fijamos en su contenido, el *Diálogo de Doctrina cristiana* no es un simple catecisno en el sentido moderno de la palabra, aunque en el orden de las materias siga el índice normal de un catecismo y aunque en las primeras páginas anote que quiere enseñar los rudimentos de la doctrina cristiana, tal como debe ser enseñada a los niños.

Valdés no intenta ofrecer un sistema religioso, ni dar un resumen de la doctrina cristiana, sino que quiere poner de relieve varias verdades fundamentales donde se apoye el cristiano para llegar a ser digno de tal nombre, un cristiano auténtico y perfecto [1]. Trata en el *Diálogo* de lo que hay que creer, obrar, orar y recibir, pero sólo en la medida necesaria para que el cristiano se lance a una vida sincera, evangélica, gaudiosa. Al explicar el *Credo,* no escrudiñará los misterios divinos; le basta con el obsequio de la fe [2]. Cuando llega a los mandamientos, no escribe ni un catecismo ni una moral [3]; es siempre un espiritual que enseña lo mejor de la vida cristiana perfecta.

---

[1] En el folio 49 anota la finalidad de corte erasmiano que persigue: « Mirad, padre cura, lo que yo en todas mis pláticas pretendo es mostraros lo que conviene para que todos seamos verdaderos cristianos, legítimos y no fingidos, evangélicos y no ceremonísticos, espirituales y no supersticiosos, de ánimos generosos y no escrupulosos y para que pongamos nuestra cristiandad en la sinceridad del ánimo y no en solas las apariencias exteriores y en fin para que conozcamos en qué consiste la libertad evangélica y a cuánto se extiende y para que hagamos nuestra cuenta que si agora somos niños en Jesucristo, quiero decir que no tenemos del todo a Jesucristo en nuestras ánimas, es menester trabajar por criarlo y entonces lo tendremos criado cuando fuéremos varones perfectos, a la cual perfección somos sin duda obligados todos los cristianos, al de menos, sino a tenerla, ciertamente a porcurarla ». *Diálogo,* 49.

[2] *Diálogo,* 13vo.

[3] No se detiene, por ejemplo, a explicar las clases de pecados. Para saber eso, « topareys por ay mil confessionarios que os lo digan, especialmente uno de un Maestro Cyruelo ». *Diálogo,* 22vo. Gallardo, en *Ensayo de una Biblioteca Esp. de libros raros y curiosos,* II (Madrid, 1886) p. 463, n. 1828, describe un *Arte de bien confesar ansi para el confesor como para el penitente ...* hecho por el reverendo Maestro Pedro Ciruelo. Agora nuevamente impreso, Toledo, 1525. En el n. 1829 describe una edición corregida y aumentada, con el título de *Confesonario,* Medina del Campo, 1545.

El coloquio sobre la *Doctrina Cristiana* se desarrolla siguiendo el orden normal de los catecismos de la época [4]. Nosotros, al analizar su contenido aquí, no seguiremos ese orden, por ser demasiado externo, sino más bien el temático, sugerido por las ideas esenciales que resumen su espiritualidad, alma del libro.

La espiritualidad del *Diálogo* tiene como base tres postulados: deber de perfección para todo cristiano, impotencia para alcanzarla con solas las fuerzas propias y omnipotencia de la gracia divina que Dios pone a nuestra disposición. Sobre estas bases, Valdé va imponiendo al cristiano las actitudes de creer, confiar, pedir, amar y obrar para llegar a ser « un varón espiritual », ideal del *Diálogo*.

2. — La primera preocupación de Valdés es hacer consciente al cristiano de las exigencias morales de su religión. Es la primera cosa que deberían hacer surgir en la conciencia del niño los padres, padrinos, maestros, etc. a la vez que le enseñan el Pater, Credo y Ave María [5]. En el Bautismo todos hacemos el « voto » de imitar a Jesucristo y prometimos « ser perfectos en la Orden de Jesucristo ». « Voto » y « Orden » llevaban y llevan la idea de una promesa y de un estado de vida orientado a la perfección. Valdés, al escribir esas palabras, quiere acentuar que la vida cristiana es ambas cosas, y ante la extrañeza de Eutropio que no ha oído hablar de otros « votos » que de los que hacen los religiosos, responde con clara alusión a una de las disputas de su tiempo: « antes ellos de los frailes son solamente para poder con más aparejo guardar éste que es el principal, y sin el cual ni por pensamiento somos cristianos » [6].

La solicitud de Valdés en subrayar este punto es patente. Cuando a propósito de las exigencias, radicalmente expuestas, del primer mandamiento, Antronio pregunta asustado al Arzobispo: « eso que vos decís, ¿no es solamente para los perfectos? [7], leemos la respuesta: « a la fe si, para los perfectos son estas cosas, conviene a saber, para los cristianos y no para los infieles. La identidad de cristianismo y vida de perfección es ya una de las bases de la espiritualidad valdesiana; queda sobrentendida en todos los escri-

---

[4] En el primer folio presenta el índice: Explicación sucesiva del Credo, diez Mandamientos de la Ley de Dios, siete pecados capitales, las cuatro virtudes cardinales, las tres teologales, los cinco Mandamientos de la Iglesia, la oración del Pater Noster. Sigue un breve compendio de la Sagrada Escritura y los capítulos V, VI y VII de S. Mateo.

[5] *Diálogo*, fol. 7ro.

[6] Ibid., fol. 7vo.

[7] Ibid., fol. 21vo.; la misma consideración en Ibid., fol. 33vo y 48vo, etc.

tos siguientes. En el *Alfabeto* recordará lo de los « votos » de los religiosos supedidatos a lo esencial de amar a Dios y creer en El [8].

La perfección no es meta de personas escogidas, sino de todo cristiano. Cristiano no es sinónimo de perfecto, pero debe serlo de un hombre que tiende a la perfección y que mientras no la alcanza, con dolor del alma confiesa que no es tal como conviene [9]. El termómetro de dicha perfección no son las reglas y sutilezas supererogatorias, sino simplemente la ley de Dios.

El concepto de la vida terrestre queda condicionado por este postulado esencial. La vida para el cristiano es un « perpetuo sabbato »: día de santificación [10]. El santificarse debería ser el fin de todas « las pláticas entre cristianos » [11].

Y la perfección que Valdés presenta al cristiano como fin de su vida no es una abstracción o minimización de la vida espiritual. Consiste esencialmente en la guarda de los Mandamientos, pero ya desde el *Diálogo* se puede observar la finura espiritual de su cumplimiento. Por ejemplo, somete a prueba la verdad del cumplimiento de amar a Dios y no adorar dioses ajenos, diciendo que será perfecto « si ... no os ensoberbecéis con las riquezas ni menos os humilláis con la pobreza y que ni aun las honras os ensalcen ni las afrentas os abaxen y que ni os alegráis con la vida ni os entristecéis con la muerte, y en fin, estáis de la una y de la otra parte seguro y sosegado que de cualquiera parte que las cosas caigan bien o a mal, os aseguráis con que tenéis puesta en Jesucristo vuestra esperanza y confianza » [12].

3. — La meta de toda vida cristiana es altísima; la que el más exigente de nuestros autores espirituales podría ofrecer a un hambriento de perfección.

Si es solícito Valdés en inculcarla, no lo es menos en afirmar la impotencia natural en que está el hombre para alcanzarla. La miseria del hombre, — no propiamente el pecado —, es un tópico vital de su espiritualidad que viene a encontrarse en todos sus escritos. Miseria que encierra dos realidades: la limitación de las fuerzas del hombre y la inclinación al mal, causada por el pecado original.

Hay que desconfiar de nuestras fuerzas, « que son en la verdad flacas y ruines », según dice en una adición significativa a Eras-

---

[8] *Alfabeto*, 33.
[9] *Diálogo*, fol. 22vo.
[10] Ibid., fol. 26vo.
[11] Ibid., fol. 52vo.
[12] Ibid., fol. 21vo. (Ibid., fol. 30-31).

mo [13]. « Oh hombre pecador, recuerda a propósito del primer mandamiento, sábete que con tus fuerzas ni tus ejercicios jamás podrás venir a tanta perfección que no adores a dioses agenos, porque puesto caso que no adores exteriormente estatuas, en tu corazón empero amas más las criaturas que a mí » [14].

Valdés no habla aquí como un filósofo, que arguye de la falta de proporción de los medios al fin. Se mueve en un campo sicológico; por eso mismo insiste en ese peso que arrastra hacia el pecado, que llamamos concupiscencia y que él denomina más generalmente inclinación al mal [15]. El conquense insiste mucho en su influjo en nuestra vida moral; los espirituales no tienen que perderla de vista al organizar su vida [16]. El peso que supone para la voluntad es fuertemente subrayado: « Padre Eterno, puesto caso que mi sentible carne se sienta, no cureis, sino haced lo que haceis; dadme el castigo que quisiéredes: cumplid vuestra voluntad y no la mía, la cual en ninguna manera quiero que se cumpla, pues es siempre contraria a la vuestra, así como solo vos sois bueno y la mía es siempre mala, aun cuando me parece muy buena », dice a propósito de la petición del « Pater noster: Fiat voluntas tua » [17].

Esto supuesto, el cristiano debe reconocer que por solas sus fuerzas y ejercicios no puede esperar alcanzar lo que quiere. Precisamente este conocimiento es principio de verdadera justificación [18], y comienzo de nuestra vida religiosa [19]. Valdés apunta aquí una idea que desarrollará extensamente en sus escritos posteriores. El conquense coloca aquí el oficio de la Ley, apoyándose en el capítulo 7 de la Epístola a los Romanos: ella nos mostró el pecado y el bien que había que obrar y aunque no nos daba fuerzas para ejecutarlo, con todo « ... ganávamos con ella que nos daba a conocer nuestra miseria, poquedad y mala inclinación, para que con este conocimiento nos humillásemos delante de Dios y nos conociésemos por pecadores y así dixo S. Pablo que no conociera la concupiscencia, si no le dixera la ley: No cobdiciarás; veis aquí el oficio de la ley » [20]. Valdés sugiere ya en este su primer libro el proceso de recuperación del hombre: conciencia de su impotencia,

---

[13] Ibid., fol. 9vo.
[14] Ibid., fol. 20vo.
[15] Ibid., fol. 28vo et passim; la misma acentuación observaremos en el *Alfabeto*. En los libros siguientes habla de depravación natural.
[16] Ibid., fol. 28vo.
[17] Ibid., fol. 36vo.
[18] Ibid., fol. 19vo.
[19] Ibid., fol. 37vo.
[20] Ibid., fol. 36-37; 19vo.

a posesionarse de la cual le ayuda la Ley, desconfianza de sí mismo, consiguiente para luego conocer la potencia de la gracia de Jesucristo y confiar en El, a lo cual le ayuda el Evangelio. Más adelante veremos la validez de este proceso en la espiritualidad valdesiana.

4. — Tenemos al cristiano ante un ideal, mejor dicho, ante un deber de altura inabordable. Pero felizmente el alma no tiene que trabajar sola; ahí está la obra de Dios. Valdés es sensibilísimo a la acción de Dios; tiene un sentimiento vivo de la fuerza de la gracia. « Hazello ha Jesucristo por su infinita bondad » [21], asegura a Antronio que quisiera llegar a ser otro hombre. El recurso a la gracia es continuo en el *Diálogo*. Desistimos de transcribir textos, que, por otra parte, irán saliendo en otros apartados.

Sólo recordaremos aquí que, con la gracia de Dios, la altura de las exigencias de la doctrina cristiana, la limitación de las fuerzas del hombre y su inclinación perversa, terminan de ser obstáculo, entrando todo en la economía de la santificación. Sería cobardía el temblar ante las dificultades de la ley: « Esa es pusilanimidad muy grande, así que no os tiemblen [las carnes] sino considerad que por muy recio que este mandamiento sea [el primero], es más fuerte la gracia de Dios con lo cual lo podreys cumplir » [22].

II

1. — Los postulados anteriores son la base en que se apoyará una acción bien orientada del alma en busca de la perfección. Ellos imponen la necesidad de ponerse en contacto con Dios, ya que El es la fuente de la eficacia espiritual. En primer término llegarse a El con la confianza.

Desconfianza en nuestras propias fuerzas, pero confianza en Dios y Jesucristo. Valdés permanecerá siempre fiel a la conexión de ambas posturas. Hemos visto el favor que nos hacía la Ley dándonos a conocer nuestra miseria e impotencia. Es el primer paso; hay que avanzar. Ahora estamos en la era del Evangelio, por tanto de la gracia y de la confianza en ella. Continuando el testimonio citado de Valdés: « ... veis aquí el officio de la ley: después venido Jesucristo, danos spiritu con que obremos aquello que la ley nos muestra que es bueno y de aquí nos viene que conoscemos que lo

---

[21] Ibid., fol. 41ro.
[22] Ibid., fol. 22vo.

que por nuestras fuerzas y industrias no podíamos hazer, mediante el favor de Jesucristo podamos cumplir ... y así desconfiando totalmente de nuestras propias fuerzas, aprendamos a confiar enteramente en el favor y gracia divinal, en cuyas manos con este tal conoscimiento holgamos de muy buena gana poner todas nuestras cosas, cierto que no nos faltará »[23].

Estamos ante una pieza central de la espiritualidad valdesiana. En el organismo sobrenatural, tan dinámico, se le concede a la confianza el papel principal desde el punto de vista sicológico. Aparece como meta de tendencias y como principio, — no físico —, de acciones; hay que trabajar para lograr esa confianza, porque conseguida, el organismo vive. Es un concepto complejo éste de la confianza valdesiana. Resuenan en él las tres virtudes teologales, según veremos, aunque corresponda su definición a la fe-confianza. Anotemos ahora solamente que ella es la palanca, por decirlo así, de la vida espiritual; es la raíz de las obras de caridad, el fuego que calienta e ilumina el avanzar espiritual[24].

La base, diríamos ontológica, de ta! confianza es el mismo Dios. Son sus atributos de Bondad, Sabiduria, Omnipotencia. Valdés, en la orientaoción práctica que preside su explicación del Credo, tiene buen cuidado en presentar esos atributos como « objectum spei », como base de la confianza del cristiano[25].

La base próxima de la confianza del cristiano es la obra de Cristo, su Pasión y Redención. Cristo « padeció de muy buena gana »[26], convidando a « todas las gentes a la salud y vida eterna », « extendidos los brazos hasta todas las partes del mundo »[27].

La muerte de Cristo para salvarnos nos enseña que nada valen nuestras obras sin ella; por tanto que no debemos confiar en ellas. Por otra parte, « ... cuando el cristiano oye que Jesucristo padeció por él y lo cree, náscele una nueva confianza y un cierto amor á maravilla sabroso, y juntamente paresce todo el deseo de las cosas exteriores y nasce una estimación de solo Jesucristo, el cual conosce que solo le basta y del cual espera todas las cosas y por esto le ama sobre todas las cosas »[28]. En esta última frase se adivina la graduación sicológica de nuestro acceso a Dios: fe, — complejo de conocimiento amoroso y confianza —, esperanza y amor. En varias partes del *Diálogo* hace alusiones a este camino de con-

---

[23] Ibid., fol. 37ro.
[24] Ibid., fol. 53ro.
[25] Ibid., fol. 10ro.
[26] Ibid., fol. 11vo.
[27] Ibid., fol. 12.
[28] Ibid., fol. 21ro.

quista de lo divino; en los libros del período italiano se acentuará su eficacia.

2. — La confianza es como la palanca que atrae la gracia de Dios; a ella va unida indisolublemente la súplica. Para Valdés, el camino de llegar a cumplir la Ley es pedir la gracia para cumplirla. Para cumplir los Mandamientos se requiere la caridad « que es amor perfecto de Dios »; « pues para tener esta caridad es menester que la pidamos a Dios y así es mi tema que el que quisiere guardar los Mandamientos no ha de tomar otro medio más principal que la oración y hará más que por otra vía ninguna » [29].

Nada añadiremos sobre este punto. Es evidente la vía sugerida por Valdés para conseguir realizar todo ideal moral. Sólo recordaremos que entre las cualidades de la oración de súplica, si se recuerda la humildad [30], el fervor [31], etc., la principal es la confianza. Diríamos casi que viene a ser su esencia, siendo como la misma confianza en busca anhelante de la gracia de Dios [32].

3. — La confianza y la oración colocan al alma en una vía eficaz; ellas ponen a su alcance, per medio de la gracia de Dios, la posibilidad, más aún, la facilidad de cumplir perfectamente la ley. Ya en este punto, no queda sino caminar con optimismo [33]. Valdés quiere cristianos optimistas, no ciertamente de los « ruines » que marchan por la vida orondos y satisfechos espiritualmente, confiados en rosarios y « habitillos de la merced » y en ayunos de carnes, sino de los « legítimos » que caminan con el alma en luz, porque se saben rescatados por la Pasión de Cristo, porque confían y aman.

Valdés, remontando el obstáculo de la confianza propia, lanza al cristiano bajo el signo del amor. El insiste en que la ley es obra del amor, que hay que « enamorarse » de ella, que es yugo suave y que finalmente toda ella se resume en el amor.

Ya hemos anotado el oficio bienhechor de la ley, en cuanto nos muestra la incapacidad para cumplirla con nuestras propias fuerzas, poniéndonos por tanto en la vía de la verdad y de la salud. Además de esto, las exigencias de la ley debemos considerarlas como

---

[29] Ibid., fol. 26vo; en el fol. 30vo nos dirá: « ... trabaje en cuanto le sea posible de amar con entrañable amor a todos, o por mejor decir ruegue a Dios que le dé gracia para que alcance este amor ».

[30] Ibid., fol. 22vo.

[31] Ibid., fol. 17vo.

[32] Ibid., fols. 82vo; 21vo.

[33] Ibid., fol. 20vo.

frutos del amor de Dios a nosotros, ya que nos conducen al bien y a amar a Dios. « ... Aún no sé si diga que se me antoja que debo más a Dios por el favor que en mandarne que le ame me muestra, que porque me crió y hizo hombre y no animal bruto » [34].

Viendo en la ley la manifestación del amor de Dios a nosotros, es natural que se la ame. Valdés busca ese amor, lo exige; no ha de ser un amor intelectual, sino apasionado, de enamoramiento. Los maestros espirituales no sólo deben enseñar la doctrina evangélica, sino que han de procurar « aficionarlos y enamorarlos a la doctrina evangélica, dándoles a entender cómo es yugo suave y carga muy liviana al que con amor y afición la toma » [35].

« Yugo suave »: la afirmación del Señor es saboreada con regusto. Y para el conquense no es una afirmación metafísica, perdida en un raciocinio; es una realidad de experiencia. Tanto que el sentirla, el tomar « con amor y afición » la ley viene a ser como la piedra de toque de la posesión del amor perfecto [36].

Tres causas influyen en esa realidad de la « ligereza y suavidad de la ley »; la eficacia y potencia de la gracia divina [37], la fuerza sicológica del amor, según la tesis de S. Agustín, « quae dura sunt laborantibus, eadem mitescunt amantibus » y finalmente, la presencia de la « unción » y dulzuras divinas. Nuestro autor no olvida que los hijos adoptivos de Dios, que él define en una adición a Erasmo « que son todos los que están allegados y unidos con El per unión de amor » [38], están invitados a los bienes del Espíritu Santo.

Los Dones del Espíritu Santo ocupan un puesto privilegiado en la espiritualidad valdesiana [39]. Ellos proprcionan al alma un gran contenido afectivo y vital, que facilita toda la labor moral en los diversos planos de la actividad humana [40]. Transcribamos un párrafo del *Diálogo* sobre los dones que podría llevar firma del más profundo y equilibrado de nuestros místicos, y que es una muestra de la dulcedumbre que el estilo de Juan ofrece algunas veces, cuando sigue la inspiración espiritual: « ... Assí que veys aquí lo que yo sé de los dones del Espíritu Santo y allende desto, sé dellos otra cosa más provechosa, esta es, que vale más gustarlos

---

34 Ibid., fols. 38vo; 39vo.
35 Ibid., fol. 8vo.
36 Ibid., fol. 39ro; este criterio continuará afirmándolo en las obras posteriores.
37 Ibid., fols. 22vo; 79vo.
38 Ibid., fol. 11ro.
39 Ibid., fol. 77vo.
40 Ibid., fol. 55-57.

y sentirlos en el alma, que no platicarlos ni decirlos con la lengua. O válame Dios, y quán grande dulzura y qué maravilloso gozo debe sentir el alma cuando conosce en alguna manera en sí, estas ricas joyas o parte dellas, dadas de mano de su esposo Jesucristo: qué alegría, qué contentamiento, qué descanso, cómo se hallará rica y bienaventurada con tan verdaderas riquezas y cómo tendrá por vassura estas cosas que los amadores del mundo tienen por riquezas; con quánto señorío las poseerá, con cuánta liberalidad las repartirá. Tengo yo por muy averiguado que el que no goza destas riquezas espirituales, no puede, como deve, menospreciar las corporales ni ser señor dellas: cuando esto pienso, no tengo en mucho los trabajos, las fatigas, los tormentos, las afrentas, los martirios que dicen que los santos Mártires pasaron, pues, sin duda, tenían sus ánimas adornadas con estos tan ricos joyeles, los cuales sentían y conoscían que eran una manera de empresa o prenda de la vida eterna y allende de esto, porque les llevava al martirio el amor, el cual dice que es fuerte como la muerte »[41].

Por otra parte, el amor de caridad es el compendio de toda la Ley. Valdés exige un amor absoluto a Dios[42], y a todos los hombres por El[43]; en él está resumida la Ley[44]. Asimismo el amor al prójimo, será la señal más esencial del cristiano[45].

4. — Atraída la gracia divina, es el momento de que comience la obra del alma, unida a la de Dios. El cristiano está ya sicológicamente equipado para obrar. Valdés expone extensa y rigurosamente el deber ético. No basta al cristiano el saber qué y cómo ha de creer; ha de saber también cuál es la voluntad de Dios respecto a sus acciones[46]. Es menester poner los medios, y es menester esforzase para cumplir la voluntad de Dios[47]. El esfuerzo propio no desaparece bajo el empuje de la gracia, ni ésta cuando aquél existe, sino que ambos elementos colaboran: « ... no dexeis de rogar a Dios os dé su gracia, para que con ella os hagais fuerza a vos mismo y la dexeis [a la ira] »[48].

Valdés expone las exigencias de la vida cristiana a lo largo del comentario sobre los mandamientos, las virtudes y los capítulos

---

[41] Ibid., fols. 59vo; 60ro.
[42] Ibid., fol. 23ro.
[43] Ibid., fol. 40vo.
[44] Ibid., fol. 50vo.
[45] Ibid., fols. 5vo; 41vo.
[46] Ibid., fol. 19ro.
[47] Ibid., fols. 46ro; 47vo.
[48] Ibid., fol. 80vo.

de S. Mateo. No nos detendremos aquí en detaller el esquema de las obligaciones cristianas tal como aparecen en el *Diálogo*. Sólo conviene anotar las dos características que presenta la exposición de Valdés. En primer término, no es de tipo moral, sino ascético; no propone una vida sin pecados mortales, sino santa. Además destaca primaria y casi exclusivamente la obligación interna y espiritual.

Ambas características son muy claras. La primera se deriva de la intención del conquese de identificar vida cristiana con conato hacia la perfección o santidad. La segunda responde a la orientación y concepción de una religión ante todo interior, sin negar lo exterior: « Pluguiesse a Dios que aprendiéssemos todos los que nos llamamos cristianos, a no hacer tanto hincapié en estas cosas corporales y exteriores y a poner todo el fundamento de nuestra cristiandad en las espirituales y interiores. Esto hará cuando Dios sea servido » [49].

Llevado por dicha orientación, constantemente en los mandamientos señala la proyección interna de la ley. Así, en el primero, acusa como idólatra, adorador de dioses, al « apegado a las criaturas » [50]; cumple perfectamente el tercero, no propiamente « el que no cava ni cose », sino el que se santifica y se guarda del pecado [51]; en el sexto destaca el « adulterio espiritual » del hombre « que se ama a sí o a cualquier otra cosa fuera de Dios » [52]; en el séptimo se nos manda ser pobres de espíritu [53]. En una palabra, Valdés quiere que los mandamientos sean considerados y cumplidos « según la principal intención de Dios que nos los dió » [54], que es llevar el corazón del hombre a Dios. Entenderlos sólo materialmente sería caer de nuevo en el error de los fariseos [55]. Por esto mismo, muestra ojeriza contra esos diligentes escudriñadores de circunstancias del pecado que pueden hundir al alma en escrúpulos; lo que ha de escudriñarse bien es el ánimo con que se hace [56].

5. — En la exposición de las exigencias de la vida cristiana y en general en todo el *Diálogo*, Valdés tiene en la mente un modelo de cristiano verdadero y legítimo. Su definición podría ser

49 Ibid., fol. 13vo.
50 Ibid., fols. 32; 33.
51 Ibid., fol. 25.
52 Ibid., fol. 33ro.
53 Ibid., fol. 32vo.
54 Ibid., fol. 32ro.
55 Ibid., fols. 28; 32.
56 Ibid., fol. 49.

esa expresión que usa en dos páginas con fruición: « el varón espiritual ». Sólo él puede cumplir la ley de modo perfecto, nos dice en el *Diálogo* y repetirá en el *Alfabeto* [57].

¿Quién es el « varón espiritual »? Valdés mismo nos da su definición: « ANTR. — Por vuestra vida que me digais, a quién llamais varon espiritual; dezislo quizá por los frailes o por los clérigos? ARZOB. — Muy engañado estais, que ni por los unos ni por los otros; ¿sabeis, padre, quién es varón espiritual? El que gusta y siente las cosas espirituales y en ellas se deleita y descansa, y de las corporales y exteriores ningún caso hace (*Gal.* 5; *Rom.* 10), antes las menosprecia, como cosas inferiores a él; y en fin, el que tiene puesto en Dios todo su amor y lo vivifica, o conserva la gracia del Spiritu Sancto, agora sea mancebo, casado, clérigo o fraile » [58].

El varón espiritual, por tanto, es independiente de edad, condición o estado de vida. En toda coyuntura puede darse ese cristiano, que fija en Dios todo su amor, que anda en la vida bajo el influjo vivificante de la gracia del Espíritu Santo, que coloca todo su descanso en las cosas espirituales y las gusta y siente, sin apoyarse en las corporales. Ese cristiano es también el que se adorna con las joyas morales de la virtudes y con el esplendor del cumplimiento perfecto de la ley. Ese cristiano es, sobre todo, el que vive una vida de fe, esperanza y caridad.

6. — La importancia que da Valdés a las tres virtudes teologales y el papel esencial que tendrán en sus escritos del período italiano, nos mueven a analizar el concepto que sobre ellas ofrece el *Diálogo*.

Aprecia su importancia en tanto grado que querría que se llamaran virtudes « cardinales », por ser ellas el verdadero « quicio » de la vida cristiana [59]. Se dispone a explicarlas con gusto, porque siempre que se pone a hablar de ellas, siente como que de nuevo crecen en su alma, cosa que debiera ser el fin de todas las pláticas entre cristianos [60].

« Son tres las virtudes theologales, conviene a saber, fe, esperanza y caridad, las cuales están junctas y ayuntadas entre sí, que la una nace de la otra y assí tengo por muy averiguado, que el que perfectamente tuviera la una, las terná todas tres » (I *Cor.* 13) [61].

---

[57] Ibid., fols. 33; 36ro; *Alfabeto*, 21.
[58] Ibid., fol. 33.
[59] Ibid., fol. 51ro.
[60] Ibid., fol. 52vo.
[61] Ibid., fol. 52vo.

El vocablo « fe », lo toma la Sagrada Escritura en una doble acepción: como creencia de las cosas que nunca vimos y como confianza. La fe-creencia « puede estar muerta sin obras y puédela tener un ladrón y un desuella caras, aunque imperfecta (*Heb.* 11). Desta habeis de saber que habla pocas veces la Sda. Escritura y ésta es la que dice Santiago que cuando no está acompañada de caridad, está muerta, quiere dezir que vale poco (*Jac.* 2) » [62]. Más sabrosa es la definición y vitalidad de la fe-confianza, la cual tenemos, « si cuando oymos algunas palabras de Dios, después de aver creído que son suyas y verdaderas, ponemos toda nuestra confianza en Dios que las cumplirá; entonces tenemos fe biva, la cual es raíz de las obras de caridad (*Rom.* 14) y assí como de la raíz del árbol salen las ramas y donde ay raíz no puede ser que a su tiempo no aya ramas, assí donde está tal fe como ésta, no puede ser que no aya obras de caridad, si empero se ha de conservar (*Act.* 15; *Rom.* 4); mas os digo que porque esta fe de que os hablo, a la cual los teólogos llaman fe formada, es como un vivo fuego en los corazones de los fieles con el cual de cada día más se apuran y allegan a Dios; por eso la comparo al fuego, porque assí como es impossible que el fuego no escallente, assí también es impossible que esta fe no obre obras de caridad, porque si no las obrasse, dejaría de ser fe verdadera; de todo esto podemos muy bien concluir que para que un christiano tenga fe, es menester que crea en Dios y que crea a Dios » [63].

Para tener fe es necesario que el hombre crea a Dios y que crea en Dios; es decir, explica en seguida, es necesario que crea todo lo que está escrito en la Sda. Escritura de Dios y que tenga confianza en El como fin último suyo y en sus promesas. Si le parece que sobrepasan su razón « es menester que esté subyugada la razon a la obediencia de la fe » [64].

La noción de la fe viva, fe-confianza, parece abarcar funciones de otra virtud teologal, de la esperanza. Valdés se percata de ello y se apresura a distinguirlas por una comparación: es el caso de un hombre con cabeza y pies de cera, que quiere pasar a un lugar « deleitoso », defendido por el fuego, y a quien otro hombre promete trasladar con tal que confíe en él. Tenemos dos fuerzas en acción: la confianza en su guiador y la esperanza de alcanzar el lugar deleitoso [65]. Los manuales de teología no aceptarían tal distinción; en realidad, la virtud por la que se confía que Dios cum-

62 Ibid., fol. 53ro.
63 Ibid., fol. 53.
64 Ibid., fol. 53vo.
65 Ibid., fol. 54ro.

plirá sus promesas, es la esperanza teologal, la cual no sólo tiene por objeto un bien futuro, — esperar alcanzar el lugar deleitoso —, sino los medios para alcanzarlo, — confianza en el guiador —. En el pensamiento de Valdés, la esperanza se referiría a la salvación eterna y la fe-confianza a los medios de alcanzarla. Con esto ya se advierte la conexión íntima que guardan ambas virtudes.

Igualmente está unida con la caridad. A ésta la llama Valdés « madre y raíz de todas las virtudes »; « sin ella no podemos ser cristianos »; « no es otra cosa sino amor de Dios y del prójimo »; « esta es la señal que Jesucristo nuestro Señor quiso que tuviesen los suyos entre todos los otros »; es la que ensalza S. Pablo sobre todas las demás; la que según S. Pedro, cubre todos los pecados; « y si os oviesse de dezir lo que de toda la Sda. Escritura tengo collegido desta, sería para nunca acabar » [66].

Termina la explicación y loa de las tres virtudes, recordando la hermandad y unidad que existen entre ellas cuando están perfectas. « Si bien mirais en ello, hallareis que la hermandad destas virtudes es tanta que jamás está la una sin la otra, porque el que tiene verdadera y biva fé, claro está que tiene charidad, porque para creer conosce, y creyendo y conosciendo ama » [67].

La « hermandad » de las virtudes proviene de la vitalidad de la fe viva. En realidad, el concepto de « fe viva » es complejo en Valdés. Esa fe abarca funciones de esperanza, según hemos anotado; además en su concepto supone la caridad. La unión entre ambas virtudes es íntima; la fe sin caridad está muerta; una fe y esperanza que no estén acompañadas por las obras de caridad, languidecerán y desaparecerán. La fe será sólo creencia, pero no tendrá el fuego y la vida de la confianza. Esta fe viva es el principio impulsivo, sicológico de las « obras de caridad »; el principio elicitivo, físico diríamos, es la caridad, que es llamada « madre y raíz de todas las virtudes », siendo todas las obras, « obras de caridad »; pero, en la mente de Valdés, la fe viva brilla como la raíz sicológica indispensable del dinamismo cristiano.

Valdés se mueve, al dar las definiciones de estas tres virtudes, en un plano no teológico, sino sicológico. Lo que podía bastar a la definición de la fe en su esencia teológica, no le basta para definirla en su esencia vital. Los pecadores por malicia, en una distinción de pecadores por flaqueza y por malicia, los llama asimismo « pecadores por infidelidad », no porque no tengan la fe y la esperanza teologales, según su esencia teologal, — son perso-

---

66 Ibid., fols. 54vo; 55ro.
67 Ibid., fol. 55ro.

nas que se acercan a la confesión y llevan una vida semejante a la de muchos cristianos —, sino porque no tienen la fe impulsora y santificante, la « fe viva ». « Pecan por falta de fe, porque, si se tuviese, ella les traería al conocimiento de Dios y conociéndole, yo os prometo que aborreciessen los vicios que antes amaban » [68]. Hace falta esa « fe viva » que hace vivir conscientemente los dogmas, que hace conocer a Dios con calor y no en abstracto. De ella brota el amor, pues poseyéndola, el objeto de la fe se hace objeto poseído vitalmente por el entendimiento y siendo un objeto amable, tiene que mover la voluntad, y si ésta ama, tiene que querer poseerlo, y como en nuestro caso, para poseer a Dios hay que obrar, obra, y como para obrar es necesario el auxilio divino y esperarlo, espera en él. Esta progresión sicológica es afirmada por Valdés al tratar de los pecadores por malicia, y sobre todo, en la tesis ya anotada sobre la hermandad de las tres virtudes: « porque el que tiene verdadera y biva fé, está claro que tiene charidad, porque para creer conosce, y creyendo y conosciendo, ama, y amando, obra y assimismo espera en aquel a quien conosce cree y ama » [69].

La fe-confianza es denominada « viva » y « verdadera » en razón de su plenitud sicológica, no de su entidad teológica.

Advirtamos también que en el *Diálogo* Valdés la aplica no al pecador respecto de su justificación, sino al imperfecto o pecador que quiere cumplir la ley, es decir, en lenguaje valdesiano, que quiere santificarse. Por tanto, la fe es definida y utilizada no en relación a la justificación sino a la santificación, al perfeccionamiento y a las obras. Sólo incidentalmente al explicar en el Credo el porqué de la muerte de Cristo, apunta la relación de la confianza con la justificación en una adición a Erasmo: « Porque mediante este altísimo sacrificio fuéssemos reconciliados con El. Cuando pusiéremos en su nombre toda la confianza y esperanza de nuestra justificación » [70].

En los escritos siguientes, según tendremos ocasión de comprobar, la mente de Valdés sigue la misma línea sobre las tres virtudes teologales, aunque a propósito de la fe se enriquece más y se extiende su campo de vitalidad, relacionándola con la justificación y salvación del cristiano.

---

68 Ibid., fols. 49ro; 50vo.

69 Ibid., fol. 55ro.

70 Ibid., fol. 12ro. En la explicación, Valdés no hace sino traducir con cierta libertad a Erasmo, permitiéndose poner algunas adiciones, las más de las veces significativas. En nuestro caso añade las palabras « de nuestra justificación ». Aquél había escrito en *Inquisitio de Fide*, solamente « fiduciam ac spem nostram ». (*Inquisitio de Fide*, ed. Schrevelio, 282).

III

Lanzado el cristiano por la vía del amor y de las obras queda por precisar la significación de esas prácticas que llamaríamos de santificación: los Sacramentos, las oraciones, los ayunos, etc.

1. — ¿Qué piensa Valdés de la Santa Misa? Fija en ella su atención a propósito del primer mandamiento de la Iglesia; por tanto solamente trata de la misa dominical. Expone la finalidad del precepto y el modo de vivir con provecho la misa, empapando el ánimo con las doctrinas de las Epístolas y del Evangelio, aprendidos de antemano y de víspera [71].

Le hacían poca gracia algunos de sus vecinos en la iglesia. En primer término los charlatanes, ajenos totalmente a la misa; que no se hagan ilusiones, no cumplen con el mandamiento de la Iglesia. En segundo lugar, « son quasi como ellos, los que llevan a la Iglesia sus librillos de rezar y sus rosarios, en que no hazen sino rezar todo el tiempo que la misa se dice, y cuanto es mayor el número de los psalmos y de los pater nosters que han ensartado, tanto se tienen por más santos y piensan que han hecho mayor servicio a Dios, y yo en la verdad no osaría tasar el valor de aquella su oración, pues veo que si cuando salen de la iglesia les preguntais qué evangelio se cantó en la misa o qué decía la epístola, no osarán decir palabra della, más que si estuvieren en las Indias » [72].

2. — Valdés aborda igualmente el tema de la Confesión, de que se hablaba mucho en Europa. En medio de consejos más bien valederos para el confesor sobre el modo de confesar, afirma lo siguiente: Que la confesión perdona los pecados [73]. El confesor ha de amonestar al penitente « ... que de allí adelante se guarde de ofender a Dios, como para que crea que ya Dios le ha perdonado sus pecados, mediante su confesión y la absolución del sacerdote » [74]. En el *Alfabeto* insistirá aún más en la confianza cierta de que se le han perdonado los pecados, con la que debe salir de la confesión [75]. Se apunta la tendencia a provocar el sentimiento de confianza de perdonado que debe presidir la vida del cristiano. En cuanto a la frecuencia en el confesarse, ha de hacerse « siempre

---

[71] *Diálogo*, fol. 61vo.
[72] Ibid., fol. 61.
[73] Ibid., fols. 63ro; 65vo.
[74] Ibid., fol. 65vo.
[75] *Alfabeto*, 50; 114.

que la conciencia acuse de pecado mortal y una vez al año, aunque no se tenga pecado grave, por cumplir con el precepto de la Iglesia » [76]. No ha de confesarse más veces aunque se comulgue, afirma Valdés, pronunciándose en una disputa que apasionaba a erasmistas y antierasmistas [77]. A este respecto, Juan insiste en que debe acercarse a la confesión sólo cuando hay conciencia de pecado, y en que las palabras tanto de parte del penitente como del confesor sean « con mucha cordura y discreción » [78].

No son demasiadas las líneas que dedica a la Comunión sacramental; pero son tan sabrosas que merecen transcribirse. Después de anotar que hay que lavar « el alma de toda mácula de pecado » para recibir « tan gran huésped », nos dice: « uno de los efectos que este Sacramento tiene, es que ayuda maravillosamente al ánima, que puramente lo recibe, a vencer del todo los deseos de pecar, y más creo que una de las causas porque antiguamente acostumbraban a recibirlo cada día, era por este effecto; después, como se comenzó a enfriar el fervor de la fé y a matar el ardor de la caridad recibiánlo todos los domingos; agora somos tan ruines que lo havemos alargado de año a año. En este caso tengo de hacer que los clérigos y los frailes tengan mucho cuidado y den a entender al pueblo qué es lo que deben sentir deste tan alto Sacramento para que sepan que en recibirle dignamente, reciben aumento de gracia ... ANT. — Luego, según lo que antiguamente dezís que hacían, bien es recibir a menudo este santo Sacramento. ARZOB. — ¿Quién os dice otra cosa? ANT. — ... parece que os devo dezir a los muchachos que comulguen? ARZ. — Sí, a los que tienen discrezión y son de edad, y mirad que os encargo que muy de veras los aficioneis y enamoreis a este santísimo Sacramento, de tal manera que los que no tienen edad para recibirlo, la deseen tener para gozar de tanto bien, y los que la tienen, conozcan el grandísimo bien que alcanzan, cuando lo reciben » [79].

Como se ve, la espiritualidad valdesiana está muy lejos de pretender alejar de la comunión. El conquense, muy español en esto, no teme acercarse a Dios.

---

[76] *Diálogo*, fols. 63; 65.

[77] Ibid., fols. 64; 66vo; cfr. BATAILLON, *Juan de Valdés*, notes (52).

[78] Ibid., fol. 65.

[79] Ibid., 66ro. No conprendemos las palabras de BATAILLON, queriendo traducir el texto de Valdés, transcrito por nosotros: « Ne point les (les enfants) faire communier tant qu'ils ne peuvent pas comprendre l'importance de l'Eucaristie, et faire en sorte que l'accession aux sacraments soit pour eux une sorte de majorité spirituelle impatiemment attendue ». *Juan de Valdés*, Introd., 112.

3. — Pasa luego Valdés a anotar las disposiciones con que se han de cumplir otras prácticas, el ayuno, etc. En cuanto al ayuno, para que sea bueno ha de tener como fin « ... subyugar la sensualidad a la razón y la carne al espíritu » [80]. El conquense lo tiene muy presente; por ello presenta como modelo el ayuno de los Padres del yermo, « que comían templadamente de lo que hubiera » y reprueba a esos « ayunadores », que ponen todo su ayuno « ... a no comer carne y gastar en pescados, traídos de no sé dónde, dos veces más que gastarían en carne, y de aquello con tal que no sea carne, piensan que les es lícito comer hasta reventar ». En todo caso, el cristiano no ha de poner « su santidad en ayunar mucho », pues sería convertirse en supersticioso y ruin [81].

Sobre el asunto de los diezmos y primicias, se explaya en unas cuantas páginas a propósito del quinto mandamiento de la Iglesia. Inicia la exposición con unas líneas irónicas, que de seguro pondrían en vela a los lectores eclesiásticos: « ARZOB. — ¿Qué quereis que os diga [de las primicias]? Nonada. ANT. — ¿Cómo no? ARZOB. — Yo os lo diré, porque para dezir verdad, pues aquí todo puede pasar, yo tengo por tan de buen recaudo a los eclesiásticos, que no dexaremos ir al otro mundo, muy cargadas las ánimas de nuestros feligreses; a osadas pluguiese a Dios que tanto recaudo y diligencia pusiésemos en instruir al pueblo en la doctrina cristiana » [82].

Los folios que siguen, — 67vo-71 —, están llenos de intensa argumentación y giran en torno al siguiente eje doctrinal: no es malo que los clérigos reciban rentas de los fieles, pero es bueno y justo que éstos reciban de aquéllos doctrina. Las rentas no deben servir al cultivo de la « honra mundana » de los clérigos y de sus familias, sino de la « honra de la Yglesia y de Dios ».

4. — Respecto de las « devociones », Valdés no entra gratamente en la materia. La verdadera devoción es hacer voluntariamente lo que es de precepto [83]. Las « devociones » son algo accesorio; no las condena, sin embargo, con tal que no se ponga en ellas la señal del cristiano [84], y menos que se confíe en ellas de tal manera que mientras no se tiene reparo en herir al prójimo, por « traer unas cuentas colgando de su puñalejo y un librillo de rezar en la manga, y oir cada día misa, piensan y tienen por cierto

---

80 Ibid., fol. 67vo.
81 Ibid., fols. 67vo; 68ro.
82 Ibid., fol. 68.
83 Ibid., fol. 75ro.
84 Ibid., fol. 41.

que si se asentasen a cuenta con Dios, le alcanzarían de cuenta », « ... y si las cuentas son benditas, y allende desto traen no sé que habitillo de la Trinidad, entonces, a buena fe, que a su parecer, pueden ellos en su justicia, salvar las ánimas de sus compañeros, cuánto más las suyas » [85].

Por lo demás, la verdadera devoción ha de comenzar por Dios, para ser buena [86], y consistir sobre todo en la imitación de aquel de quien se es devoto. Por ejemplo, « quanto a la devoción que dezís teneis con nuestra Señora, yo lo tengo por muy bueno y en este caso no os querría dar la ventaja [87], pero no querría que hiciésedes como muchos que yo conozco hacen, que por una parte se tienen y precian de devotos de nuestra Señora y por otra son mortales enemigos suyos » [88]. Se refiere a las personas que, sin imitar sus virtudes, se creen muy devotas de la Virgen por solas unas prácticas externas [89]. La irritación es mayor contra una concepción supersticiosa y mecánica de algunas prácticas de devoción a la Señora, por ejemplo, las que contaba un librito que abomina, de personas con todos los vicios que llevan al infierno según S. Pablo en la Epístola a los Efesios, capítulo quinto, y sin embargo, « ... cuando moría alguno dellos, porque se halló que rezaba cada día el Ave María, se fué al cielo. ¿Visteis más donosa manera de devoción? » [90].

En la oración de súplica, lo que vale es la tensión vital del alma hacia Dios, « porque el deseo ardiente llega a los oídos de Dios, no el estruendo ni la muchedumbre de las palabras » [91]. Por esta razón le entusiasman poco a Valdés las personas que están siempre pegadas a sus libros y cuentas; « rece en ellos el que quisiere mucho en buena hora, mas por dezir verdad, ni ternía por malo al que no rezase en libro, no siendo obligado, ni en cuentas, si viese que vivía bien, ni por bueno al que rezase mucho en lo uno y en lo otro, si no le viese otra cosa más que fuesse señal de cristiano » [92].

---

85 Ibid., fol. 30.

86 Ibid., fol. 85vo.

87 Juzgamos inexacta e injusta la frase de BATAILLON a este propósito, cuando escribe sin otra explicación de la « irritación de Valdés frente a la devoción mariana », (*Erasmo y España*, I, 417, nota 90).

88 *Diálogo*, fol. 83ro.

89 Ibid., 84vo.

90 Ibid., fol. 84vo. Según el Sr. BATAILLON, el libro referido sería el de MIGUEL PÉREZ, *La vida y excelencias y milagros de la Sacratissima Virgen Maria*, (Toledo 1526). Cfr. *Erasmo y España*, I, 417, nota 90.

91 Ibid., fol. 74vo.

92 Ibid., fol. 74vo.

Las oraciones han de ser muy discretas, y al rezarlas, ha de saberse lo que se dice y lo que se pide. El objeto de la demanda ha de ser primordialmente la gracia y lo que lleva a la vida eterna; así en la petición del *Pater noster,* « Panem nostrum quotidianum da nobis hodie », el pan « es la gracia del Espíritu Santo, sin la cual ni un solo momento pueden ser agradables nuestras obras ni nuestras ánimas delante de Dios » y « la doctrina evangélica que han de repartir, limpia y clara, los predicadores » [93]. Entre todas las oraciones la más eximia es la del *Pater Noster,* por su autor y porque en ella « nos enseña Jesucristo, nuestro Señor, cómo havemos de orar, la manera de la oración nos enseña que deve ser breve en palabras, pero prolixa en sentencia y esta tal es oración de cristianos » [94].

¿Qué piensa Valdés de la oración, tipo mental? Por los días del *Diálogo* había fiebre de oración mental en España y corrían diversos libritos sobre la materia. « ¿Cómo se ha en sus contemplaciones? » pregunta Eusebio. ARZOB. — Como se había el profeta David y como nos dice S. Pablo que nos hayamos » [95]. En una página expone su manera de « contemplar ». No es demasiado explícito; nos dice algo sobre el objeto de sus « consideraciones », que es la Ley en un sentido amplio. El fruto que se ha de pretender conseguir es alcanzar conocimiento de la misericordia de Dios y de la miseria y poquedad nuestra, y percatarse de los medios más oportunos de agradar a Dios.

Esos bienes son inestimables y no hay bien ninguno que « con esta continua contemplación no se alcance, que esotras imaginaciones (no sé de qué arte) que algunos tienen por contemplaciones, yo no sé qué se son ni qué fruto sacan dellas, sino un seco contentamiento de parecerles que han empleado bien aquel tiempo, y llámole seco porque destas tales imaginaciones se queda el alma, que es la que ha de gozar dellas, muy fría y seca » [96]. No sabríamos a qué métodos o modalidades imaginativas se refiere en concreto. ¿A los recursos imaginativos de la piedad que entonces corría por España a través del *Rosetum Exercitiorum* de Juan de Mombaer y demás libros de la corriente de Windeshein?

La « contemplación » que afirma Valdés en el *Diálogo* es un tipo de reflexión con reflejos afectivos. Se puede observar en las « consideraciones » [97] que enseña deben hacerse rezando el *Pa-*

---

93 Ibid., fol. 78.
94 Ibid., fol. 75vo.
95 Ibid., fol. 95.
96 Ibid., fol. 95.
97 Ibid., fol. 83ro.

ter Noster. A propósito de la primera petición leemos: « Padre: después de aver considerado la suma benignidad de Dios, con que huelga que le llamen padre de sus enemigos, que cada día delante de su acatamiento le ofenden, es menester que considere, si sus obras son como de verdadero hijo y si no las hallare tales, se confunda y humille delante de Dios y conozca su miseria y poquedad. Quando dize « nuestro » acuerde se que por esta palabra muestra que todos los que llaman este mismo nombre y lo pueden llamar, son sus hermanos y luego escudriñe bien si hace con todos ellos obras de hermano » [98]. La proyección práctica de las « consideraciones » no puede ser mayor.

5. — La « contemplación » ha de ser continua, anotaba Valdés. El alimento que le sirva de base ha de ser la doctrina evangélica y el modo de adquirirla será la lectura sagrada y el ecuchar a los que deben enseñarla. El sermón dominical puede ser una fuente, que no debe despreciarse. « Los días de fiesta ha de oir su misa y su sermón » [99]. Cierto que el conquense no aprobaba el modo de predicar de tantos clérigos [100], pero, aún así, no se debe dejar de oir el sermón, antes bien, « si fuere algún necio chocarrero, le oigan también, para que movidos de zelo cristiano, se duelan de la afrenta que se hace a Dios y a la doctrina cristiana y le rueguen muy affectuosamente, envíe buenos y santos trabajadores en esta su viña que es la Yglesia » [101].

Otro de los medios más provechosos será la lectura de obras religiosas; ella ha de ser quien dé los puntos a nuestra « contemplación » y a las conversaciones con los demás cristianos. En primer término, la lectura de la Sagrada Escritura. Contra la corriente que quisiera alejar del vulgo y de las lenguas vulgares los Libros Santos, Valdés se muestra categórico y lógico: hay que darlos a leer y a meditar a todos. Ninguna razón vale en contra y todo pide que el pueblo cristiano se familiarice con los Libros Sagrados, especialmente con los Evangelios y Epístolas [102].

A la pregunta de Antronio sobre los libros en romance religiosos que pueden ser útiles a los fieles, Valdés responde por boca del Arzobispo: « En el libro de las Epístolas y Evangelios y sermones del año [103], aunque para deziros verdad, ni los sermones me con-

[98] Ibid., fol. 76vo.
[99] Ibid., fols. 36; 47; 61.
[100] Ibid., fol. 34.
[101] Ibid., fol. 62vo.
[102] Ibid., fol. 62.
[103] Sin duda se refiere a la obra *Epístolas y Evangelios de la corrección*

tentan ni aún la translación de los demás está como devía estar, y también en los Cartuxanos, donde hay mucha doctrina de santos doctores [104], y en el enchiridion de Erasmo [105], y en algunas cositas del mismo que hay en romance, assí como la declaración del Pater Noster, y un sermoncito del Niño Jesús y algunos colloquitos; también en el contemptus mundi, que dicen de Gersón [106] y en las epístolas de San Hierónimo [107] y también en las Morales de San Gregorio [108] que agora se han imprimido en romance, assí mismo en algunas cositas que hay de Sant Agustín » [109]. Como puede observarse, a excepción de Erasmo, todos los demás correrán por las arcas de las familias españolas. Santa Teresa los leerá, junto con otros más [110].

Respecto a las lecturas de los antiguos escritores paganos, guarda una postura media. Condena a los que sin leerlos los rechazan [111]; estima que a los niños deben enseñarse « santidad y letras » [112]. Por otra parte, quisiera que los libros morales de los paganos, v. gr. sobre las virtudes cardinales, se cristianizaran, de manera que el cristiano no tenga un concepto de las virtudes, tipo Séneca, sino tipo Jesucristo [113].

En cuanto al modo y fin de las lecturas, está en la misma línea del Kempis. Se ha de leer para sacar fruto espiritual, poniendo los medios para ello. Esta postura se intensificará al correr de los años. « Cuando leo en algún libro de los que dezis, si topo alguna cosa que mucho me agrada, pienso en mi riqueza que mi ánima tendría si aquella cosa tuviesse y assí luego mi espíritu

---

de Fr. Ambrosio Montesino; podría tener en cuenta la edición de Sevilla de 1526.

104 La *Vita Christi*, de Ludolfo de Saxonia, cartujo, traducida por Fr. Ambrosio Montesino, 1ª ed. (Alcalá 1502-1503).

105 Traducido por el Arcediano de Alcor, 1ª ed. (Alcalá 1526).

106 *La Imitación de Cristo*, ed. de la traducción del siglo XV. En 1536 será suplantada por la llevada a cabo por el B. Juan de Avila. (cfr. J. Tarré, *La traducción española de la Imitación de Cristo*, en « Analecta Sacra Tarraconensia » 15 (1942) 101-127; además Sala Balust, *Introducción Biográfica* a la ed. de las Obras completas del B. Juan de Avila, 96, nota 11.

107 *Epístolas de S. Hieronymo*, Valencia, 1520.

108 *Las Morales de Sant Gregorio Papa, Doctor de la Yglesia*, (Sevilla 1527).

109 *Diálogo*, fol. 96ro. Se puede referir a la compilación apócrifa: *Meditaciones y soliloquio y manual* (Valladolid 1515); *Doctrina Xpiana de Sant Augustín*, (Sevilla 1501 y 1524). Las *Confesiones* no aparecen hasta 1554.

110 Cfr. Morel-Fatio, *Les lectures de Sainte Thérèse*, en BH, 10 (1908) 17-67; Etchegoyen G., *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse* en « Bibliot. de l'école des hautes études hispaniques, fasc. 4 (1923).

111 *Diálogo*, fol. 52ro.

112 Ibid., fol. 6vo.

113 Ibid., fol. 51vo.

se levanta con grandissimo deseo a pedir a Dios, me dé aquello que allí hallo me conviene tener, assí de la lición hago oración y contemplación » [114].

6. — Como final a este análisis del *Diálogo,* podríamos preguntarnos sobre el concepto valdesiano de la Iglesia católica y sobre el puesto que le asigna en su espiritualidad, es decir, en el perfeccionamiento individual; ella es también un medio de santificación.

Los fieles no están desconectados entre sí, sino unidos en la Iglesia. Valdés anota el elemento interno, espiritual de la Iglesia, los lazos invisibles, sobrenaturales que unen a los fieles. Queda en penumbra el elemento visible y jerárquico. Basta leer la definición de la Iglesia que da en la exposición del Credo, calcada según hemos anotado ya en la *Inquisitio de fide* de Erasmo: « ... es un ayuntamiento de fieles, los cuales creen en un Dios Padre, y ponen toda su confianza en su Hijo y son regidos y gobernados por el Espíritu Santo » [115].

Valdés no niega el elemento visibile de la Iglesia. Todo el *Diálogo* respira admisión de la jerarquía, hasta el mismo artificio de poner el coloquio en boca de un arzobispo, y no en la de un espiritual o reformador cualquiera. Afirma que hay que respetar y obedecer a los sacerdotes [116]; lo mismo dígase, respecto de las personas que tienen jurisdicción, tanto eclesiásticas como seculares [117].

Por otra parte, en la espiritualidad del *Diálogo* entra escasamente la Iglesia de carne y hueso, como representante de Dios y medio de santificación. Es curioso cómo enjuicia la significación de los mandamientos de la Iglesia. Razonando el porqué se ha de tratar de los mandamientos de Dios antes que los cinco de la Iglesia, escribe: « ... porque es más necesario que el christiano sepa qué es lo que ha de hazer para con Dios, que para con la Yglesia; si que no somos obligados a servir a Dios por la Yglesia, sino a la Yglesia por Dios » [118]. Más significativo el enunciado de la diferencia en la obligación de cumplir ambos mandamientos. « Que los mandamientos de Dios somos obligados a guardar exterior e interiormente y con muy entera y pronta voluntad ... Los mandamientos de la Yglesia, según dice Gersón, basta para cumplir con ella que los guardemos exteriormente y aunque los guardemos de mala

---

[114] Ibid., fol. 96vo.
[115] Ibid., fol. 15vo.
[116] Ibid., fol. 28vo.
[117] Ibid., fol. 62vo.
[118] Ibid., fol. 62vo.

gana, con tanto que los guardemos, cumplimos con la Yglesia »[119]. Un concepto claro de lo que la Iglesia representa entre Dios y el hombre y sobre el valor de sus mandamientos y leyes de servir de medio de cumplir perfectamente los mandamientos de Dios, no le hubiera permitido subrayar esas ideas.

En esto puede ya notarse que la espiritualidad valdesiana, ya desde el *Diálogo,* no está levantada en la perspectiva eclesiástica. Más adelante volveremos sobre el mismo punto.

IV

1. — Hemos intentado dar una síntesis de la espiritualidad que corre mansa por las páginas del *Diálogo de Doctrina Cristiana.* Como puede observarse, la postura religiosa del joven Valdés se muestra sincera y lanzada desde el primer libro. Y no carecía de actualidad; precisamente por poseerla, sería pronto objeto de discusión.

El momento histórico no permitía pasar desapercibido un libro espiritual, que trataba de puntos debatidos, como la cuestión de la confesión, de las ceremonias y devociones, de los diezmos y primicias, etc.; que hablaba con el estilo y a veces con las palabras de Erasmo en varios pasajes y escrito por un seglar amigo del roterademo, hermano de Alfonso, el autor del *Lactantio* y cuyo nombre constaba ya en los archivos inquisitoriales en uno de los folios del proceso contra Alcaraz.

Solamente por algunos procesos formados por la Inquisición más tarde contra erasmistas y alumbrados, podemos conjeturar algo sobre la aceptación que obtuvo. Tenía preparado el ambiente en el círculo erasmista de la corte imperial, donde estaban su hermano y buenos amigos. Otro círculo acogedor podría ser el análogo que existía en Alcalá, donde aparece el libro.

De Alcalá le envían el libro a la « alumbrada » María de Cazalla, la cual lo pone en seguida en manos de sus hijas, hasta que las predicaciones condenatorias de Fr. Pedro de Vitoria, franciscano, le movieron a ponerlo en el fondo del arca[120]. El Dr. Sancho Carranza de Miranda, tío del que luego será célebre Arzobispo de Toledo, Inquisidor a la sazón en Navarra, encontró bueno el libro, comprando « muchos dellos y embiádolos a su tierra ».

---

[119] Ibid., fol. 72vo.

[120] Melgares Marín, *Procedimientos de la Inquisición,* II, 55.

Pronto, sin embargo, se notaron puntos flacos o imprudentes en el libro. Los predicadores, como Fr. Pedro de Vitoria, comenzaron a ocuparse de él. El mismo Dr. Miranda, cuya primera impresión fué tan buena, notó que « ... leyéndole sobre aviso se hallaban en él cosas no bien dichas que en otro tiempo pasaran sin que nadie las notara, mas que se podían facilmente enmendar » [121]. María de Cazalla, aunque no encuentra ningún error, confesará más tarde « ... que en él pudieran decirse mejor y sin escándalo algunas cosas, como, por ejemplo, aquellas tocantes a diezmos, primicias y confesión » [122]. Seguramente los juicios de los frailes serían más severos, pero no han llegado a nosotros.

2. — Los rumores en torno al *Diálogo* sirvieron para que entrara en el asunto el Tribunal de la Inquisición. Debió ser muy pronto cuando el libro fué denunciado. Salido a luz el 14 de enero, ya el 21 de abril del mismo año Erasmo le escribe felicitándole por haber salido indemne de las molestias y peligros, ocasionados por el libro. Las molestias se refieren sin duda a la intervención inquisitorial [123]. La intervención parece que hizo reflexionar a sus amigos sobre la imprudencia de Juan en publicar el libro; podía comprometerle innecesariamente [124].

Pero el asunto iba a resolverse benignamente para el autor. Se confió el examen del libro a una comisión de teólogos de Alcalá; comprensivos, por tanto, y abiertos a las ideas que iban a examinar. Componían la comisión el Dr. Mateo Pascual, rector del Colegio de San Idefonso, el Canciller Pedro de Lerma, Hernán Vázquez que había revisado la obra manuscrita; además los doctores Medina, Bolvás, Alonso Sánchez, Francisco de la Fuente, Loaysa, Diego de la Puente, Bernardino Alonso y Vargas [125]. Mientras la comisión se reunía en el aposento del Dr. Mateo Pascual, Juan de Vergara, el influyente erasmista y secretario del Cardenal Fonseca, protector de la Universidad, les hacía llegar su deseo de que juz-

---

121 Serrano y Sanz, *Juan de Vergara,* en RABM, VI, 450.

122 Melgares Marín, *Procedimientos* ... II, 54.

123 Allen, VIII, 97.

124 Según deposiciones de María Cazalla, Tovar reprendió a Juan por haber publicado el libro « tan aceleradamente sin corregirlo » Melgares Marín, *Procedimientos* ... II, 55. Vergara declaró asimismo que le había reprendido « ásperamente el meterse en materias que no avía estudiado ». *Proceso,* fol. 20ro.

125 *Proceso de Juan de Vergara,* fol. 181ro. Conocemos los trabajos de la comisión por las declaraciones de dos de sus miembros, Alonso Sánchez y Juan de Medina, llamados a deponer tres años más tarde.

garan el libro con moderacion. Juan de Medina trató con el autor sobre algunas proposiciones dudosas, jurando éste que las tomaba en el sentido católico. Finalmente Sancho Carranza de Miranda se presentó ante los teólogos manifestando que el deseo del gran Inquisidor, el Cardenal Manrique, era que se permitiera la reedición del libro después de oportunas correcciones. Era la tesis propugnada por Hernán Sánchez y Juan de Vergara. La comisión envió a la Inquisición Suprema un informe sobre el libro, benigno y blando [126].

Valdés creyó superado el peligro y sus amigos, entre ellos Erasmo, le felicitaron. Con todo, el *Diálogo* venía aprobado bajo la condición de ser corregido. Tachado de inconveniente en su redacción tipográfica, su lectura y posesión serán mal vistas, según veremos. De aquí la escasísima difusión de que gozó. La obtendrá, por el contrario, relativamente grande un libro inspirado en él, la *Suma de Doctrina Cristiana* de Constantino Ponce de la Fuente, publicado en 1543 [127].

3. — Valdés parece que siguió interesándose en profundizar el problema religioso, pues es del 1 de julio de este año 1529, la carta de Gracián de Alderete, en la que viene definido « estudiosísimo de San Pablo ». El 22 del mismo mes es condenado, en al auto de fe celebrado en Toledo, el « alumbrado » que había conocido en Escalona, Pedro Ruiz de Alcaraz, junto con Isabel de la Cruz. Con ello parece cerrarse el proceso iniciado contra los alumbrados de Nueva Castilla en 1524. Pero pronto va a iniciarse uno mucho más peligroso, en el que van a caer amigos suyos como Tovar y Juan de Vergara, Mateo Pascual y Eguía. Lo anunciaba el arresto de Francisca Hernández en marzo del mismo año al que siguió el de su « devoto » Francisco Ortiz. Las denuncias de éstos serán decisivas [128]. En las listas de « dañados » y « lutheranos » que presentarán a la Inquisición, estará el nombre de Juan de Valdés, pero para entonces el conquense habrá dejado España camino de Italia.

---

[126] *Proceso de Juan de Vergara*, fols. 181vo-182ro.

[127] Cfr. Bataillon, *Juan de Valdés*, Append., 309-313.

[128] Sobre esta fase de la persecución contra los erasmistas, véase Bataillon, *Erasmo y España*, II, 7-78.

JUAN DE VALDES EN ITALIA

CAPITULO QUINTO

CAMARERO DEL PAPA EN ROMA Y AGENTE DE LA POLITICA IMPERIAL EN NAPOLES

SUMARIO:

I. - 1. Partida de Alfonso a Italia y a Alemania: 1529. Dieta de Ausburgo. - 2. Partida de Juan a Italia. Camarero de Clemente VII. - 3. Muerte de Alfonoso: 1532. Primer viaje de Juan a Nápoles.

II. - 1. Muerte de Clemente VII y definitiva residencia de Juan en Nápoles. - 2. Encuentro con Doña Julia Gonzaga. - 3. Agente de la Política imperial: amistad con el Cardenal Hércules Gonzaga. - 4. Inquietudes literarias y religiosas..

I

1. — Poco después que Juan de Valdés se viera libre de las molestias ocasionadas por el examen de su libro, tenía lugar la partida de su hermano Alfonso, su apoyo familiar y social, rumbo a Italia con la Corte Imperial. Sale de España no de muy buena gana, según escribe a Erasmo [1]; en este viaje va a lograr importantes experiencias europeas. El 12 de agosto de 1529 desembarca en Génova, con el Emperador triunfalmente recibido. Alfonso puede entonces conocer al humanista español italianizado Juan Ginés de Sepúlveda, que con Zúñiga acompaña al Cardenal Quiñones llegado a Génova para saludar a Carlos en nombre del Papa. En Bolonia asiste a la coronación de Carlos V como Emperador, por el Papa. Aprovecha la ocasión para conseguir de Su Santidad un Breve en que se le absuelva a él y a su familia de toda censura eclesiástica y de cualquier transgresión que lleve consigo reservación apostólica, concediéndosele además el privilegio de llevar consigo altar portátil « con debita reverenza ed onore » [2].

---

[1] ALLEN, VIII, 170.

[2] El documento fué publicado por vez primera por FONTANA, *Renata di Francia*, I, 456-457.

Alfonso sigue a la Corte Imperial en sus viajes por Italia y Alemania. En abril de 1530 se encuentra en Mantua, en junio en Innsbrück. Estamos en vísperas de la Dieta de Augsburgo, en la que se intentará un arreglo con los luteranos. Comenzaban a correr ciertos aires de optimismo, cuando es sorprendido por la muerte del Canciller Gattinara, su gran protector, acaecida el 15 de junio, casi contemporáneamente a la de su padre D. Fernando. El 17 de junio se inician las conversaciones religiosas en la Dieta de Augsburgo. Hubo comprensión entre Melanchthon y los españoles del séquito del Emperador. Valdés fué uno de los que más se destacaron en este aspecto y parece que fué un enlace entre el humanista luterano y Carlos V, aunque no se dejó llevar de demasiado optimismo sobre las posibilidades que la *Confessio augustana* tenía de ser aceptada [3].

Fracasada la Dieta de Augsburgo, asiste Alfonso a la coronación del Archiduque Ferdinando, como Rey de Romanos y se detiene con la Corte en los Paises Bajos y Alemania hasta el verano de 1532 inclusive.

2. — Por estas fechas encontramos ya a Juan de Valdés en Italia. Una carta de Juan Ginés de Sepúlveda a Alfonso en agosto de 1531 nos revela su estancia en Roma por esos días. No sabemos cuándo salió de España; lo cierto es que su marcha había impresionado desfavorablemente. El 27 de junio de 1533 Juan de Vergara declarará ante los Inquisidores que él había escrito a Juan de Valdés a Roma, notificándole que en España « se ponía mal nombre a su absentarse desta tierra. Por ende, que a su honrra convenía que se bolviesse y que ansí se lo encargava ... el dho Juan de Valdés respondió a este declarante excusándose de su venida con algunas razones ... » [4]. No era muy buena la fama de los dos hermanos Valdés en los Archivos inquisitoriales. En marzo de 1531

---

[3] Sobre la impresión producida por Valdés en Melanchthon y sobre el papel que desempeñó según el testimonio de los delegados de Nüremberg, véase *Corp. Ref.*, II: *Phil. Melanchthonis Opera*, II, col. 104; 118-119; 122; 140. Cfr. Boehmer, *Cenni biografici*, 498-502.

[4] *Proceso* de Juan de Vergara, fols. 129ro-vo, cit. en Bataillon, *Juan de Valdés*, Introd., 86-87, notas. La misma diligencia asegura que hizo cerca de Mateo Pascual, que estaba en Roma junto al conquense. « Questi spagnoli dicono che per quest'effetto si fuggì di Spagna (Valdés) », escribirá Nino Sernini a Hércules Gonzaga el 2 de septiembre de 1542 desde Roma, informándole de las murmuraciones que corrían sobre Pole, Flaminio y demás valdesianos, reunidos en Viterbo, y de que existía « qualche dubbio delli scritti lassati dal Valdés, che morì a Napoli ». Cfr. Luzio, *Vittoria Colonna*, en « Riv. storica Mantovana » 1 (1885) 39.

la Inquisición de Murcia había confiscado a su hermano Diego, canónigo de Cartagena, una copia que poseía del *Carón* y del *Diálogo de Doctrina Cristiana* [5]. El recelo inquisitorial respecto de Alfonso podía ser alimentado por su conocido entusiasmo por Erasmo, por ser el autor de los Diálogos, *Lactancio* y *Carón* y por la intervención en la Dieta de Augsburgo; las tres bases de la tesis formada paulatinamente sobre su heterodoxia.

Juan, además de ser hermano de Alfonso y amigo de Erasmo y de erasmistas, tenía escrito su nombre en los Archivos inquisitoriales desde el proceso que se formó contra Alcaraz; luego vino el asunto del *Diálogo,* en que había intervenido la Suprema. El irresponsable Diego Hernández, en una lista presentada a la Inquisición de Toledo el 2 de junio de 1533 conteniendo lo que él llamaba « Cohors sive factio lutheranorum », llama a Juan de Valdés « Finissimo lutherano endiosado », lo mismo que a Vergara y Tovar [6]. María Cazalla y Juan de Vergara tendrán que explicarse en sus procesos por haber leído el *Diálogo de Doctrina Cristiana* o por haber intervenido para que le juzgara benignamente la comisión de Alcalá. Más aún, parece cierto que por los años 1529-31 se instituyó un proceso contra Juan de Valdés, que trataría seguramente sobre el asunto de su *Diálogo.* Así parece indicarlo una nota marginal a la deposición del Dr. Medina, que hemos utilizado más arriba y que había sido llevada al proceso de Vergara [7]. Dudamos, por otra parte, que la marcha de Juan a Italia haya sido propiamente una huída de la Inquisición; aparte de que Roma no era un lugar del todo seguro, como lo comprueba el caso de Juan de Castillo, que allí cayó en manos de la Inquisición, no tendría

---

[5] Paz y Melia, *Catálogo abreviado de papeles de Inquisición,* n. 2.

[6] Serrano y Sanz, *Juan de Vergara,* en RABM, V, 910. En Medina el 27 de Mayo del mismo año había presentado una lista de « dañados », en la que aparecen los dos Valdés; cfr. loc. cit.

[7] Esta circumstancia no fué mencionada por Serrano y Sanz. El primero que la indicó e injertó en la biografía de Valdés fué Bataillon, *Alonso de Valdés, auteur du Diálogo de Mercurio y Carón,* en « Homenaje a Menéndez Pidal », I, 409. Sobre el proceso, véase Longhurst, *Erasmus and the Spanish Inquisition: The Case of Juan de Valdés,* 47-51. Sobre el resultado del proceso que nos es desconocido, no vemos que se pueda decir tan fácilmente como afirma Longhurst, que se puede tener virtualmente como cierto que fué condenado como hereje (p. 48). En la lista de Diego Hernández, que motiva la afirmación de Longhurst, aparte del poco crédito que nos merece Hernández, aparecen nombres de personas que no fueron condenadas por tales. Había que explicar, además, cómo en tal caso pudo decir María Cazalla a los Inquisidores por medio de su abogado el 17 de marzo de 1533: « Ya tengo dicho que he leído un libro de la Doctrina Cristiana, y pues no está reprobado por vuestras Mercedes, ningún error habrá en él ». Melgares Marín, *Procedimientos* ... II, 130.

sentido entonces el consejo de Vergara, invitándole a volver a España para destruir la mala impresión que había dejado su salida, como ya observó Montesinos, anotando que, a lo más, debió tratarse de un acto de previsión [8].

Si su salida para Italia se debió a un acto de previsión, quizá partiera en 1530, luego de ser detenido Tovar [9]. El único informe cierto es la carta de Sepúlveda de agosto de 1531, que le presenta ya en Italia. Alfonso se preocupa de ayudar su estancia en Roma y le recomienda a Ginés, « nimirum eruditissimo viro litterarum studiosum »; recomendación que llega tarde, pues ya el humanista historiógrafo se había adelantado a proteger y guiar a Juan. En carta del 5 de octubre, vemos a Sepúlveda dar al conquense la explicación que le había pedido sobre algunos fenómenos meteorológicos extraordinarios, acaecidos por aquellos días [10].

En 1532, Carlos V, terminada la Dieta de Ratisbona en la que se había hablado de un hereje español, Miguel Servet, y conjurado el peligro turco, que apretaba Viena, pasa a Italia. Juan de Valdés piensa salir el encuentro de la Corte, con ánimo seguramente de encontrarse con su hermano. El Papa Clemente VII extiende un salvoconducto en que se exime de todo impuesto de caminos y se manda recibir y honrar y hospedar juntamente con dos o tres de sus servidores y caballos a Valdés « ... dilectum filium Joannem Valdesium ... Camerarium nostrum et Cesareae Maiestatis Secretarium ad eamdem Maiestatem profiscentem, quem nos pro virtute ac doctrina ejus singulariter diligimus » [11]. El breve, que nos revela por una parte el tenor social de Valdés por estas fechas, nos manifiesta, por otra, el oficio que desempeñaba en Roma: Camarero de Su Santidad.

3. — El pasaporte lleva la data de tres de octubre de 1532. Tres días más tarde, Alfonso, su hermano, moría en Viena de la peste que había apresurado la salida de la Corte Imperial. El día

---

8 *Diálogo de la Lengua*, XIX.

9 Bataillon, *Erasmo y España*, II, 58. En enero de 1530 estaba en España, si es él y no Diego, el Valdés a quien Erasmo dirige una carta, recomendándole ocupe en España el lugar de Alfonso en cuanto a interceder por él (Allen, VIII, 320).

10 Las cartas de Sepúlveda y de Alfonso pueden verse en: Sepúlveda, *Opera*, III, 107-108; 123-126 y 119 respectivamente. Es posible que trabara conocimiento con otros humanistas italianos, entre ellos con Benedetto Lampridio, « dottissimo nella linguna greca », si es que el *Trattatello* sobre la justificación por la fe, en el que éste es citado, es de Juan de Valdés. (*Tratatelli*, 42-43).

11 Fontana, *Renata di Francia*, I, 476.

anterior a la muerte, había firmado el testamento en el cual tras encargar mil misas por su alma, guarda especial recuerdo para Juan, haciéndole heredero, exceptuadas algunas mandas [12].

La pérdida era irreparable para Juan; la triste noticia pudo recibirla en Roma. El Embajador español Miguel Mai se apresura, luego de tener noticia de la enfermedad de Alfonso, a enviar una recomendación de Juan al Gran Comendador de León, D. Francisco de los Cobos; le suplica se le procure alguna merced con que pueda seguir los estudios, ya que es hombre docto y bueno [13]. Algo más tarde, recibida la nueva de la muerte, vuelve a escribir Mai a Cobos, anunciándole que marcha Valdés hacia la Corte, y suplicándole « le favoresca como a persona que es mui calificada y tiene tan buenas partes y mejores que el otro que murió » [14].

Valdés viene a la Corte, que reside en Mantua del 6 de noviembre al 15 de diciembre. Aquí pudo trabar conocimiento con el Cardenal Hércules Gonzaga, al que le unirá más tarde una amistad íntima. Quizá debido a la recomendación de Mai, se concede en el mes de diciembre a los herederos de Alfonso la paga de medio año de sueldo del Secretario, consistente en cincuenta mil maravedís, y se entrega a Juan el puesto de « archivero » de la ciudad de Nápoles, cuyo creación éste había solicitado en agosto y cuya posesión había sido concedida a Alfonso.

Juan residió todavía algún tiempo junto a la Corte en Bolonia, ya que el 22 de enero de 1533 envía desde aquí una carta a Dantisco, en la que le ruega que la amistad que tenía con Alfonso la tenga ahora con su hermano « gemelo »; a la vez le notifica que residirá en la Corte del Pontífice [15]. No mucho más tarde debió hacer su primer viaje a Nápoles para tomar posesión del oficio de archivero. Allí pudo iniciar algunas amistades que tomarán cuerpo más tarde. Su estancia no fué muy larga. La ciudad se arrepintió

---

[12] Especial recuerdo guardará también para con Juan su hermano Diego, Canónigo de Cartagena. En el testamento firmado el 4 de noviembre de 1533, manda que se le paguen 200.000 maravedís que tiene en su poder suyos y que su criado « Perico » le lleve su mula « la parda » y encarga a Valdés « que para el dicho Perico mi criado le dé el beneficio de la Iglesia de Sant Clemente de la cibdad de Lorca », la cual cláusula parece suponer o que Juan poseía dicho beneficio o que tenia influencia para conseguirlo del Papa. Véanse los Testamentos de Alfonso y Diego en Zarco Cuevas, *Testamentos de Alonso y Diego de Valdés,* en BRAE, XIV (1927) 679-685.

[13] 16 de octubre de 1532. En Caballero, 462.

[14] Waltz, *Zur spanischen Reformationgeschichte,* en « Zeitschrift für Kirchengeschichte », IV (1881) 628.

[15] Montesinos, *Cartas inéditas,* 94.

de haber solicitado el oficio y consiguió rescatarlo pagando a Valdés una suma de mil ducados [16].

Vuelto a Roma, reside junto a Clemente VII hasta la muerte de éste. No tenemos noticias sobre su estancia en la Ciudad Eterna. Sólo sabemos que se iniciaron o arraigaron amistades que tendrán importancia en su vida posterior. Por ejemplo, con el gentil y delicado humanista, el Protonotario del Papa, Pedro Carnesecchi, el cual en los días de Roma « solo lo conoscevo per cortegiano modesto e ben creato, er come tale l'amavo assai » [17]. Más tarde le conocerá con mayor intimidad.

II

1. — La muerte de Clemente VII el 25 de setiembre de 1534 y la elección del Cardenal Alejandro Farnese como sucesor con el nombre de Paulo III, señala la salida de Juan de Roma y su partida definitiva a Nápoles. La enemiga que manifestará en sus cartas a los Farnese parece indicar que la pérdida de los cargos en la Curia Pontificia no le resultó agradable. Con él dejaba la Corte su amigo Carnesecchi, estrechamente relacionado con la familia de los Médici, en pugna con la Farnese. En la hostilidad contra los Farnese de Roma se les unirá el Cardenal Hércules Gonzaga [18].

La partida definitiva a Nápoles señala el último período de la vida de Juan, el más fecundo en el aspecto religioso. En estos años tiene lugar la producción literaria que le ha dado fama en el plano de las letras y del espíritu. Hasta este siglo no se tenía ninguna noticia exacta sobre su vida externa en la ciudad del Vesubio. Las loas de Bonfadio y de Curione eran el único testimonio, referido todo él a su obra espiritual. Las cartas, dirigidas al Cardenal Gonzaga y a Cobos, publicadas últimamente, si no nos presentan todo el cuadro de su vida, airean el concepto de místico, vertido por aquellos humanistas y rescatan a Juan a una vida más real.

Las cartas al Cardenal con sus correspondientes respuestas nos revelan aspectos anteriormente desconocidos de Juan de Valdés. En primer término, su actividad, llamémosla de agente político, al servicio de la política Imperial. Las relaciones con Hércules

[16] Cfr. Croce, *Una data importante nella vita di Juan de Valdés*, en « Archivio storico per le provincie napolitane » 28 (1903) 151-153.

[17] *Processo del Carnesecchi*, 196.

[18] En la *Consideración* 51 posiblemente hace referencia a tal suceso de su vida, cuando recuerda que muerto el Papa, toda la casa pontificia se dispersa, de manera que cesan el secretario y demás oficiales.

Gonzaga parece ser que fueron relaciones de amistad y de mutua ayuda para ganar méritos ante la Corte Imperial. Diversas frases de las cartas lo indican y por tanto no parece ser cierto que Valdés sirviera al Cardenal como agente político.

2. — La primera carta, del 18 de setiembre de 1535 presenta a Valdés trabando relaciones con doña Julia Gonzaga. La frase de admiración con que inicia la carta parece indicar que era la primera vez que la veía y gozaba de su conversación: « En Fundi me estuve un día con aquella señora, que es grandísimo pecado que no sea señora del mundo todo, bien que Dios creo que ha proveido assy porque también nosotros pobretos podamos gozar de su divina conversación y gentileza que no es punto inferior a la hermosura »[19]. Doña Julia tenía por esos días 22 años, si es que nació, como se supone, en 1513. Viuda desde hacía ocho años, de Vespasiano Colonna, hijo del capitán Próspero y señor de Fondi y Traetto, vivía fiel a la memoria de su esposo en Fondi junto con su hijastra y nuera Isabel, viuda a su vez de D. Luis de Rodomonte, hermano de Julia, y muerto en el asalto de Vicovaro. No mucho más tarde de la visita de Valdés pasó a habitar a Nápoles en el palacio de los Colonna.

La Gonzaga tenía ya un nombre en Italia por su belleza, gracias naturales, elevado nivel social, unido todo ello a una vida recatada y muy honesta. Los poetas habían puesto su inspiración al servicio de sus cualidades; se hicieron famosos los versos que en 1532, en la última edición del *Orlando*, le había dedicado Lodovico Ariosto: « Julia Gonzaga, che, dovunque il piede — volge e dovunque i sereni occhi gira, — non pur ogn'altra di beltà le cede — ma, come scesa dal ciel Dea, l'ammira »[20]. La fama aumentó con la aventura del corsario Barbarroja que en 1534 pretendió en una emboscada robarla para poder presentar, como se dijo y se fantaseó, al Sultán el don de la mujer más bella de Italia. Admirada y cortejada, pintada por Sebastián del Piombo por comisión de Hipólito de Médicis, ajena de pasar a segundas nupcias[21], se conser-

---

19 *Cartas inéditas*, 3. Al final de la carta encarga al Cardenal lea a Carnesecchi la parte de la carta que se refiere a Julia. Benrath creía que conoció a Julia en el primer viaje a Nápoles (*Julia Gonzaga*, 40-41); lo creemos improbable.

20 *Orlando furioso*, XLVI, 8.

21 Carnesecchi dirá en el proceso que tal era la fama de su belleza que todo galán que pasaba por aquellas latitudes, intentaba entablar conocimiento y amistad con ella (*Proceso*, 84). Marco Antonio Magno, el traductor del *Alfabeto*, en una nota manuscrita quiso consignar la declaración que ni en Italia, Francia, Alemania y España había visto una mujer tan bella y graciosa como

vaba en una vida recatada, sabiendo mantener las amistades en un terreno elevado y dominando y espiritualizando los afectos que involuntariamente pudiera encender.

Es muy posible que las relaciones de Valdés con la Gonzaga surgieran con ocasión de un enojoso pleito que tenía planteado con su hijastra Isabel. De hecho en el coloquio a que se refiere la primera carta de Valdés, doña Julia expuso al español los términos en que estaba. La insistencia de la marcha de este asunto en el carteo con Hércules Gonzaga y el interés que parecen mostrar por él, tanto el Cardenal como Carnesecchi, nos inclinan a creer que fueron precisamente Hércules, pariente de la Gonzaga, y Carnesecchi, su amigo, quienes la recomendarían se confiara a Juan de Valdés por creer a éste experto en asuntos judiciales o por juzgar útil su conexión con la esferas políticas y administrativas de Nápoles. De hecho las cartas a Cobos manifiestan que el conquense utilizó para llevar a término el proceso, los resortes políticos.

La controversia judiciaria durará por largo tiempo. En forma completa no termina sino el 10 de enero de 1540, y aun entonces deberán ocuparse en llevar a la práctica la sentencia. En 1539 se añade el asunto de la administración de las posesiones de su casa en Lombardía. Muerto su hermano Juan Francisco y poco después su padre Ludovico, quedaba de heredero su sobrino Vespasiano, sobre el cual Julia ejercía la tutela. Como tal, protestó ante el gobierno Imperial, contra el Marqués del Vasto, Alfonso d'Avalos que, al mando del ejército imperial, había ocupado en Lombardía algunas de sus tierras y pedía otras provisiones en favor de Vespasiano.

En todos estos asuntos, Valdés fué convirtiéndose en su mano derecha; las cartas a Cobos muestran que el conquense los tomaba con el mismo interés que si fueran asuntos suyos. La intimidad entre ambos se hizo naturalmente muy grande. En seguida veremos que a la vez existía una comunión espiritual muy interesante, de mucha importancia en el destino religioso de Valdés.

Las cartas a Hércules Gonzaga nos lo presentan ligado con el

Dña. Julia (Affó, *Memorie*, 45). Croce publica varios retratos de la Gonzaga y hace su historia en el Apend. a su edición del Alfabeto, (p. 143-51). Respecto a la intención de no pasar a segundas nupcias es curioso el comentario que hace Valdés en carta a Cobos, el 3 de febrero de 1540, a propósito de la sentencia del pleito con su hijastra, en la que se decía que Isabel debía pagar a Julia una cantidad señalada en ducados, pero no devolverle las joyas: « por la qual sentencia los jueces parece que an pronunciado que la señora doña Julia no es para casarse pues le an quitado las joias i le dexa bien con bivir siendo bivda » (*Alfabeto*, 156).

Cardenal de Ravenna, Benedicto Accolti. El conquense con ocasión de la suma que tenía que pagar Accolti para conseguir la libertad en el proceso instituído contra él por Paulo III, le prestó tres mil ducados, a ruegos seguramente del Cardenal Gonzaga. El asunto es de interés para nosotros en cuanto que la tardanza del Cardenal en devolverle lo prestado, le hizo verter en las cartas apóstrofes de relativa violencia, que muestran que su temperamento no estaba siempre impregnado de mansedumbre, como le pintaba una literatura posterior [22]. La dilación del pago de la deuda le hizo pasar un verano « malo » que no entraba en sus planes, « porque, escribe a Hércules, aunque soy un pobre gentil-hombre huelgo de bivir a la real » [23]; además « a my me es grandisso daño el no tener mis dineros para poderme aprovechar dellos en esta venida de S. mt. [el Emperador] donde podré comprar alguna cosa a que poderme arrimar en Italia quando por guerras los caminos de España estuviesen cerrados » [24].

3. — Las cartas a Hércules nos revelan por otra parte que Valdés se interesaba en los problemas políticos y religiosos del tiempo. Aparecen en ellas noticias sobre el turco, informes sobre los manejos de la política de Roma y de Francia, asuntos de Florencia y Ferrara, guerras de los cantones herejes contra los católicos, planes de celebrar el Concilio. Se puede observar que Juan sigue la misma dirección en la política y en los problemas religiosos que tocan a la Cristiandad, que su hermano Alfonso. No tiene la flexibilidad de éste; Alfonso defiende la política imperial en toda coyuntura; Juan quisiera que fuera según sus ideas y se muestra pesimista cuando no las sigue.

---

[22] Vénse las cartas del 1 y 9 de octubre y del 1, 6 y 11 de diciembre en *Cartas Inéditas*, 12-13; 16-17; 62; 65; 69, y el comentario de MONTESINOS (op. cit. CXVII-CXVIII).

[23] *Cartas inéditas*, 62; carta del 1 de diciembre.

[24] *Cartas inéditas*, 17; carta del 9 de octubre de 1535. Como conclusión a la afirmación de la fuga de Valdés a Italia por miedo a la Inquisición, Longhurst explica este texto en el sentido de que Valdés anunciaba en él su intención de permanecer en Italia indefinidamente; las « guerras » se referirían a la persecución contra los erasmistas iniciada en España en 1531, que acechaba el retorno de los que estaban fuera, entre ellos Valdés. No encontramos probable esta interpretación; aparte de que la traducción de la frase valdesiana « quando por guerras los caminos de España estuviesen cerrados » no es exacta, — « Since the roads of Spain are closed by wars »; — la posibilidad de guerras materiales contra el emperador que cerraran los caminos de España, queda sugerida por los temores de luchas con el turco y con Francia, de que se hacen eco las cartas de Valdés a Hércules durante esta temporada. Cfr. LONGHURST, *Erasmus and the Spanisch Inquisition*, 55.

Parece tener las mismas ideas de Alfonso en el asunto del Concilio general. El carteo se inicia precisamente cuando el Emperador está para desembarcar en Nápoles después de la brillante victoria de Túnez. Valdés asegura al Cardenal que le informará de todo; en concreto « de lo que toca al Concilio, en el qual diz q. s. mt. está muy caldo; estarán frescos los cardenalitos » [25]. Valdés quería asimismo una política dura e intransigente ante Francia y ante Roma; la hostilidad con los Farnese llegaba a ser cosa personal, según hemos anotado ya, y en esto, se le unían Hércules y Carnesecchi; no piensa volver a Roma hasta « quando fuesse acabada la tyranía presente » [26]. Con gusto transcribe a Gonzaga la frase que ha oído de labios de Granvela, con ocasión de la pretensiones del Papa a la muerte del Duque de Milán, Francisco Sforza: « Hame dicho Granvella: ved quánta es la imprudencia del Papa, que ha demandado el Ducado de Milán para su nieto » [27]. Se hace eco de las habladurías que corren a propósito de la frecuencia de las promociones a Cardenales: Hablando de los terremotos que atacaban Puzol incesantemente por esos días comenta: « ... los terremotos que van aun más spesso que las promotiones de S. St. » [28]. Es por demás la inquina que manifiesta contra Pier Luigi Farnese; los honores de que es objeto en su visita al Emperador en Nápoles le disgustan sobre manera [29].

Juan se desilusiona cuando se entera de que el Emperador piensa salir pronto para Roma, sospechando que es para soldar las buenas relaciones con el Papa [30]. La muerte del Duque de Milán le conturba por los males que se pueden de ella seguir, pero por otra parte le alivia el pensar que esa temida desventura obligará al Emperador a detenerse en Italia, « tanto tpo. quanto converná para aconchar el mundo y reformar la iglia » [31].

La desilusión se convierte en pasimismo y disgusto, cuando va comprobando que Granvela y la corte imperial no dan crédito a sus informes o no obran en consecuencia. Los informes que Hércules envía a Valdés sobre lo que puede enterarse en Roma y que

---

25 *Cartas inéditas*, 3; carta del 18 de septiembre de 1535.

26 *Cartas inéditas*, 20; carta del 6 de octubre de 1535.

27 *Cartas inéditas*, 63; carta del 26 de diciembre de 1535. La frase suele correr como pronunciada por el mismo Juan; véase, por ejemplo, CIONE, *Juan de Valdés*, 63.

28 *Cartas inéditas*, 90; carta del 11 de enero de 1535. Exagera Valdés; antes de esta fecha sólo hubo tres promociones, el 18 de diciembre de 1534, el 20 de mayo y el 22 de diciembre de 1535; cfr. EUBEL, *Hierarchia Catholica*, III, 25.

29 *Cartas inéditas*, 56.

30 Ibid., 34.

31 Ibid., 41.

éste pasa al Virrey y a Granvela, cifrados muchos de ellos, eran en la mente de ambos corresponsales una base política para destacarse ante la Corte Imperial, que se detiene en Nápoles desde el 25 de noviembre de 1535 al 22 de marzo del 1536 [32]. Hércules, según escribe Valdés, gana en consideración ante los imperiales por el interés tomado en favor de su política; Juan gana crédito ante ante el Virrey y ante Granvela, teniendo acceso ante el mismo Emperador [33].

Pero pronto comienzan a ser recibidas sus noticias con cierta prevención y a perder crédito. En primer término, pasaban por muchas manos [34]. Además Granvela no las encontraba del todo exactas y prácticas; llevaban el fin de probar las malas intenciones de la Corte de Roma y de Francia; contrastaban con otras más directas y comenzaron a serle un impedimento más que un auxiliar. Valdés comienza a percatarse de que Granvela no les da crédito y que le ocultan los planes de la política imperial [35].

Granvela aconseja a Juan avise al Gonzaga sea más cauto en recibir las noticias para no creer las falsas [36]; lo cual enseña a Valdés a mostrarse más prudente. Hércules Gonzaga, por esto y porque en Roma se comienza a sospechar de sus malos servicios, es el primero en distanciar sus cartas y vaciarlas de noticias políticas, explicando este cambio en carta a Valdés del 24 de diciembre de 1535 [37]. Ambos juzgan con pesimismo la dirección de la política imperial; la creen errónea por juzgar insincera la de Roma y Francia, con la que aquélla quiere encontrar un arreglo, fiándose en sus intenciones. Valdés se refugia en la Providencia Divina, como en el único remedio que llevará adelante las cosas [38]. Cuando en abril la Corte Imperial parte para Roma, donde el Emperador será recibido como triunfador, Juan se queda en Nápoles: « sabe Dios que la principal causa por que me quedé aquí fué ésta, por no sentir tanto el afrenta del general y el pesar del particular, y

32 Foranda, *Estancias y viajes del Emperador,* 416.

33 *Cartas inéditas,* 31.

34 Ibid., 77.

35 « Estos no quieren creer lo de Francia y pienso les ha de venir a tiempo que nos hallen descuidados; Dios lo haga migior. Tampoco quieren creer el mal animo del Papa y mucho menos el de Pero Luis; un dagno. Aun no he calado sus intenciones » (ibid., 56). « Creen las mentiras de Cafarelo, más que las verdades de Ercole »; « Aqui creen lo quel Papa dize acerca del Concilio como si fuesse evangelista ». Ibid. 77; 65; 72; 76.

36 Ibid., 72.

37 Cfr. Segré, *Un registro di lettere del Cardenal Ercole Gonzaga,* en « MSO, XLVII, 334.

38 *Cartas inéditas,* 83.

créame que todo el mal está en que este pobre príncipe, en cierta manera que él no la siente, está tiranizado de dos bestias » [39].

Y no es que haya caído en desgracia; en la Corte Imperial le mostrarán afecto y darán ayuda durante toda su vida y aun después de la muerte, como veremos al hablar del testamento. Posiblemente le confirieron nuevos cargos; sabemos que en 1537 fué nombrado « veedor de los castillos » [40]; y es posible que no fuera el único y el mayor officio. La cartas dirigidas a Cobos en 1539 y 40 demuestran que continuaban las relaciones mutuas en gran cordialidad; en ellas se apoya para recomendar al potente secretario los asuntos de Doña Julia. Más aún; por la carta del 25 de marzo de 1540 se ve que Cobos le invitaba a que le remittiera noticias sobre las cosas de Nápoles [41]. En esa epístola, Valdés relata los erectos, no buenos, que había causado la visita hecha por el Obispo de Pamplona, Pedro Pacheco, en los tribunales de Nápoles dos años antes; con libertad le expone la poca prudencia con que se efectuó y los motivos por los que había causado malestar y deplorable impresión, siguiéndose críticas al Virrey, Granvela, Cobos y al mismo Emperador. La epístola no permite representar a Valdés, exclusivamente entregado al proselitismo religioso, aislado y huyendo de los españoles bajo la sicosis de no toparse con inquisidores de sus doctrinas, como le imaginó una literatura, muy difundida antiguamente.

4. — Las cartas a Cobos que llegan hasta ocho meses antes de su muerte, revelan que, tras el fracaso de su actividad política en 1536, ni abandonó las relaciones políticas, ni su entrega a los problemas religiosos fué efecto de una simple desilusión política. Esta posiblemente sirvió para hacerle ver que su posición e influencia en la Corte Imperial no eran tan grandes como parecía creer, según se desprende de algunas de sus cartas a Hércules. Ella sirvió para detener cualquier ilusión de carrera política y le dejó libre para cultivar otras inquietudes muy en boga en los círculos sociales por él frecuentados: inquietudes literarias y, sobre todo, religiosas.

---

[39] Ibid. 86-87. Las « dos bestias » se llamarían Cobos y Granvela, según creyó Montesinos (*Cartas inéditas*, CXVI), a quien sigue Cione (*Juan de Valdés*, 65). Sea lo que sea, no se puede afirmar que hubiera caído en desgracia de ambos ministros.

[40] Croce, *Apend. 2 al Alfabeto*, 152.

[41] « Muestra tener en servicio (V. S. Cobos) que yo le dé noticias de las cosas de aca en las quales yo me empacho muy poco » (Apend. 3 al *Alfabeto*, 159).

Fruto de las inquietudes literarias es el *Diálogo de la Lengua* que vendría a recoger coloquios del español con humanistas italianos en una amena villa de las riberas de Chiaia, acariciada por la brisa del mar, zona respetada entonces por la ciudad y rodeada de colinas, cuyas bellezas cantará Bonfadio [42]. El diálogo ha sido compuesto entre 1535 y comienzos del 36. Posiblemente, cuando estaba ultimándolo, comienza la producción de carácter religioso. Juan de Valdés vuelve a manifestarse con inquietudes e ideales religiosos, pero en forma mucho más profunda y personal que en Escalona y Alcalá. Es ya maestro. Las primeras luces de su magisterio espiritual las recibe Dña. Julia Gonzaga, a quien, como un guión de vida cristiana perfecta, dedica en 1536 un manuscrito en forma dialogal, titulado: *Alfabeto cristiano.*

---

[42] Cfr. «*Lettere volgari di diversi nobilissimi huomini*», 32-33. La carta reproducida por todos los biógrafos de Valdés, puede leerse también en la ed. de PALADINO. *Opuscoli e lettere di Riformatori italiani,* I, 95-96. Para entender las relaciones culturales entre españoles e italianos, véase CROCE, *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza;* en las págs. 264-82, puede leerse *Una passeggiata per Napoli spagnuola,* en que se reconstruye el marco exterior en que se desarrolló la obra de Juan. Sobre los problemas y valor del *Diálogo de la Lengua,* véase la introducción que Montesinos pone a su edición.

CAPÍTULO SEXTO

MAESTRO ESPIRITUAL DE JULIA GONZAGA. EL « ALFABETO CRISTIANO » (Nápoles, 1536)

SUMARIO:

I. - EL ALFABETO CRISTIANO. - 1. Necesidad sicológica de la perfección. - 2. « Caro concupiscit adversus spiritum ». - 3. En qué consiste la perfección cristiana. - 4. Reglas para complir el mandamiento del amor.

II. - CAMINO INTERIOR HACIA LA PERFECCIÓN: 1. Conocimiento propio, del mundo y de Dios. - 2. Mortificación de la voluntad y de los sentidos. - 3. Ejercicios internos: presencia de Cristo, examen cotidiano de conciencia.

III. - PRÁCTICAS EXTERNAS DE PIEDAD: 1. La misa. - 2. Sermones. - 3. Lecturas. - 4. Oración. - 5. Ayuno. - 6. Confesión. - 7. Comunión. - 8. Limosna. - 9. Final del camino: amor puro. Libertad de los hijos de Dios.

I.

1. — Se puede señalar la cuaresma de 1536, como el momento en que las relaciones de Valdés con Julia Gonzaga de carácter religioso cobran intimidad profunda. En aquella cuaresma, mientras engalanada Nápoles por la estancia del Emperador Carlos V, se trataban graves problemas políticos, cuyos ecos resuenan en el carteo de Hércules y Juan, lo más elegido de la sociedad napolitana se congregaba en la iglesia de San Giovanni Maggiore, para oir a un predicador famoso, Fr. Bernardino de Ochino, cuya oratoria vigorosa y directa estaba impresionando en toda Italia. Asistía el propio Carlos V, deleitándose mucho, según el testimonio de Gregorio Rosso, testigo presencial [1].

Salían juntos de los sermones de Ochino, doña Julia y Valdés. La conversación recayó sobre la predicación del capuchino; la Gon-

---

[1] GREGORIO ROSSO, *Istoria delle cose di Napoli sotto l'Impero di Carlo V*, en la « Raccolta degli Storici Napolitani » del Gravier, 8, 2ª parte, 70.

zaga se mostraba impresionada. En el coloquio, que se alargó hasta el caer de la noche, fué manifestando el fondo de su alma: ansias inquietas de vida cristiana perfecta, confusión y turbación, lucha entre el honor del mundo y las exigencias del vivir cristiano, tan rigurosamente subrayadas por Fr. Bernardino. Valdés responde con serenidad y dominio, restableciendo el equilibrio de aquella y señalándole el camino de la paz interior.

La Gonzaga no pudo quedar más satisfecha. Acaso era una revelación para ella este Valdés de sentimientos religiosos tan profundos y de ideas claras, como lo será más tarde para Carnesecchi. Dña. Julia ruega al español ponga por escrito el razonamiento espiritual que ha tenido lugar entre ellos y que lo complete. Así sale a luz el *Alfabeto cristiano,* que quisiera ser una reproducción de aquel coloquio.

En forma dialogal, el libro técnicamente supera al *Diálogo de Doctrina Cristiana*; el coloquio avanza más suelto y natural, aunque no logre una agilidad perfecta.

El tratado, que ahora vamos a analizar, empalma la actividad religiosa de Juan en España con la de los últimos años de Italia, en los que los escritos de las *Consideraciones Divinas*, las traducciones y comentarios a la Sda. Escritura recogen los problemas de la crisis religiosa de Italia, a la que luego aludiremos. El *Alfabeto* es una iniciación a la vida interior perfecta; en muchas de sus páginas cree uno leer una traducción del *Diálogo de Doctrina Cristiana,* pero, por otra parte, se inician los temas de la fe justificante, del beneficio de Cristo, del amor puro y la libertad cristiana que serán características de los últimos libros del conquense.

En el *Diálogo,* Valdés se dirigía al mundo de lectores cristianos, para hacerles vivir un cristianismo de reciedumbre interior, basado en la conciencia de la impotencia humana y de la omnipotencia de la gracia divina. En el *Alfabeto*, se dirige a un alma. En el *Diálogo,* Juan vive la preocupación de separar de la vida cristiano el elemento externo y ceremoniático; en el *Alfabeto,* ese cuidado apenas supervive. Con todo, los elementos esenciales de la espiritualidad del *Diálogo* se afirman en el *Alfabeto.* En su primer libro italiano, Valdés quiere enseñar el « camino de la perfección » a su discípula predilecta, Julia Gonzaga. Considerada la perfección cristiana como una necesidad sicológica del alma, la introspección sicológica es más profunda que en el *Diálogo* y la formulación de un camino interior de acceso a los divino más intensa.

El *Alfabeto* se desarrolla sin ninguna formulacción de plan; quisiera ser la repetición del coloquio a que hemos aludido entre Valdés y la Gonzaga. Si embargo, un examen atento descubre sin

dificultad en él una línea doctrinal interna, escondida en el engranaje del diálogo. Comienza el libro, describiendo el estado de lucha entre el espíritu y la carne que turba a la Gonzaga; estado de tensión, típico de toda alma a quien le atrae la perfección pero a quien austan sus exigencias, quizá no bien comprendidas. El remedio está en dirigir el alma hacia Dios, hacia la perfección. Sigue la descripción de la perfección, que queda resumida en el amor a Dios y al prójimo y en la imitación de Cristo. Inmediatamente expone el camino que ha de seguir el alma para alcanzarla. La parte última del libro la dedica a enseñar el modo de cumplir las prácticas externas de piedad, delineando al final el estado de perfección en que reina el amor puro y filial y la libertad de los hijos de Dios. Nosotros seguiremos este orden orgánico en nuestra exposición.

2. — El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Esta realidad explica el estado de paz y sosiego o de inquietud y desasosiego en que puede encontrarse el alma; conservando la semejanza de Dios se conserva el alma en equilibrio y paz, borrándola se pone el alma en rebeldía [2]. La confusión profunda del alma de la Gonzaga queda explicada lógicamente, porque « gli ponete innanzi cose transitorie e terrene e non per niente degne di quella eccellenza per la quale fu creato. E perciò non si può né contentare con nessuna di quelle, e pare a voi che egli non sappia ciò che si vuole. Ed è per ciò che voi non gli sapete porre innanzi quello che vorrebbe » [3].

Nuestras almas van como de viaje; han sido creadas « per conoscer Iddio e credere in Dio e amare Iddio e da poi nell'altra vita godere di Dio » [4]. Esta realidad de lo inadecuado de lo transitorio para saciar el alma humana, la sintieron también los paganos, anota nuestro autor acercándose a la solución concreta; pero ellos no pudieron dar con el remedio, porque éste lo da la fe cristiana. En concreto la felicidad consiste «in conoscere con lume di fede Iddio per Cristo e nella unione dell'anima con Dio mediante la fede, speranza e carità. Alla quale felicità solamente arriva il vero cristiano » [5].

---

[2] Valdés, siguiendo a S. Pablo en la doctrina del hombre viejo y nuevo, da un sentido sicológico y dinámico a aquella verdad: « intanto l'uomo conserva e guarda in sé la immagine e somiglianza di Dio in quanto vede, conosce e intende e gusta le vose spirituali vivendo e conversando spiritualmente ». *Alfabeto*, 11.

[3] Ibid., 11-12.

[4] Ibid., 19.

[5] Ibid., 13.

3. — La intuición sicológica de Valdés ha visto en el estado de alma de la Gonzaga y de toda persona que va a lanzarse por el camino de la perfección, junto con el desasosiego indicado, una lucha interna del espíritu y la carne. Es la contradicción que confiesa la Gonzaga haberse levantado en su alma al chocar entre sí el temor del infierno y el temor a la venganza del mundo, el amor al cielo y el amor a las honras mundanas. Contradicción nacida con ocasion de los sermones « del predicador », que muy probablemente era Bernarlino de Occhino [6].

Esa lucha íntima, aunque parezca aumentar el estado de desasosiego, es el primer paso para salir de él. Es el primer efecto de la predicación del Evangelio [7]. Significa que a los sótanos del alma, donde reinaban las tinieblas, comienzan a llegar rayos de luz, impotentes quizá para poner en huída las tinieblas, pero suficientes para iniciar la lucha contra ellas.

Feliz contradicción por tanto. Cierto que en su raíz está el amor propio. El predicador, escribe Valdés, os ha pintado tan perfectamente el cielo y el infierno, que el temor al infierno os hace amar el paraíso, y el amor del paraíso os hace temer el infierno; os ha probado que no podéis ganar el uno ni evitar el otro sin cumplir la ley y doctrina de Jesucristo y a la vez os ha explicado éstas de manera que creéis no podréis cumplirlas sin peligro de ser murmurada, despreciada y tenida en poco por el mundo. De ahí ha nacido la lucha en vuestro interior, porque quisierais proveer para la otra vida sin sufrir confusión en ésta. De ahí la contradicción, « la quale tutta nasce dall'amore proprio col quale amate voi medesima, temete l'inferno per vostro interesse, temete la confusione del mondo per vostro interesse, amate la gloria e l'onore del mondo per vostro interesse » [8].

En el fondo de toda esa trama interior está, por tanto, el peso de gravitación, formado por el amor propio. Valdés valora en toda su realidad e importancia la dualidad del amor propio y del amor de Dios, del espíritu y de la carne. Se percata, por otra parte, de que, colocando a Dios como punto de gravitación de la vida del alma, se encuentra la fuente inexausta de la paz y de todos los bienes del espíritu [9].

---

[6] Ibid., 9.
[7] Ibid., 28.
[8] Ibid., 24.
[9] « Mentre che troverete Iddio, troverete pace, serenitá, quiete, contentezza, allegrezza e spiritu e una tanta infinità di beni spirituali che non saprete come coglierli ». Ibid., 24.

La solución es simple y radical; lleva, sin embargo, consigo unas exigencias morales también radicales. Valdés asienta el principio que no se puede servir a Dios y al mundo a la vez; la naturaleza quisiera ciertamente unir ambos señores. En concreto, quisiera llegar a la humildad interior sin mostrar la exterior, quisiera poseer la virtud de la paciencia sin soportar nada grave donde ejercitarla, vestir al alma de las virtudes cristianas sin despojar el cuerpo de los vestidos lujosos [10].

El camino espiritual es representado sin camuflajes, como opuesto al que sigue el mundo. La vida espiritual es una guerra entre la carne que arrastra hacia el mundo y el espíritu que arrastra hacia Dios. « E tristi quelli che non sentono questa guerra » [11].

Esa dualidad, ese drama de toda alma que camina hacia Dios, no es natural; es una consecuencia del pecado original. Valdés insiste en la realidad de las « reliquias del pecado original »; ese pecado injertó en nuestra naturaleza la inclinación a amarnos desordenadamente [12], la tendencia a inclinarnos a las cosas sensibles, olvidándonos de las eternas [13]. Consecuencias del pecado original que no se borran con el bautismo, porque éste borra la culpa, aclara nuestro autor, pero no quita la inclinación desordenada, la cual queda como objeto de combate durante toda la vida [14]. De ahí que aquella dualidad batalladora tiene que durar toda la vida, y que la vida espiritual viene a ser una doble y simultánea labor de mortificar el hombre viejo y vivificar el nuevo, según San Pablo [15].

Valdés por tanto no oculta a Julia las dificultades de la empresa a que la invita. A la vez y a lo largo del libro le mostrará las fuerzas con las que cuenta para superarlas. Ya en las primeras páginas, comparando, los oficios de la ley y del evangelio, anota que el Evangelio, a la vez que enseña el camino, da fuerzas para seguirlo [16].

4. — El centro del alma es Dios; mientras ella no dirija todas sus fuerzas hacia El, no alcanzará la paz. Valdés se apresura a advertir a Julia que basta el ánimo sincero de ponerse en el camino de perfección para comenzar a sentir la paz de la conciencia y otros frutos del espíritu [17].

---

[10] Ibid., 30.
[11] Ibid., 30.
[12] Ibid., 64.
[13] Ibid., 83.
[14] Ibid., 17.
[15] Ibid., 85.
[16] Ibid., 21-22.
[17] Ibid., 31.

Inmediatamente el autor pasa a fijar en qué consiste la perfección cristiana.

Lo primero que tiene que hacer el alma es alejar su mirada de las criaturas y volverla hacia Cristo. Así como al vadear un río profundo se aparta los ojos de las aguas para evitar el vértigo, así el alma deberá apartarlos de las cosas transitorias en las que vive medio sumergida y elevarlos al cielo, a Cristo [18]. Luego busca un principio regulador de sus pensamientos, palabras y obras; ese principio regulador es el mandamiento del amor a Dios y al prójimo [19].

En este mandamiento se resume toda la perfección cristiana. El es además el esencial termómetro para medir la perfección [20].

Esa omnivalencia del amor, se explica primeramente por la naturaleza del corazón humano, « naturalmente inclinato ad amare di tale sorte che o ha d'amare Iddio e per Iddio tutte le cose, overo ha d'amare se medesimo e per sé tutte le cose » [21]. El amor de Dios y el amor propio, he ahí la única doble vía de la ética del hombre. Por otra parte, Dios es caridad y no le agrada la obra que no esté hecha por amor. Por tanto « tanto sarà più ciascuno perfetto quanto amerà più Iddio. Ora faccia voti ora non gli faccia, purché guardi il voto che fece nel battesimo, mediante lo quale siamo cristiani » [22].

5. — Valdés da luego unas reglas para cumplir el mandamiento del amor perfectamente; tres para amar a Dios y cinco para amar al prójimo. Cada una de ellas, si bien se mira, corresponde a uno de los mandamientos de la ley de Dios, explicados en sus exigencias más íntimas como ya lo hizo en el *Diálogo de Doctrina Cristiana*.

Para amar a Dios perfectamente, Dios ha de estar *solo en el corazón* (primer mandamiento); no se ha de amar ni temer otra cosa sino sólo a Dios, ni confiar ni esperar en cosa creada sino sólo en Dios [23]. Dios ha de estar *solo en nuestras palabras* (segundo man-

---

[18] Ibid., 32.

[19] Ibid., 33.

[20] « La perfezione cristiana consiste in amare Iddio sopra tutte le cose e il prossimo come voi stesso ». Ibid., 33. A propósito de los frailes y monjas « che tengono lo stato di perfezione per li voti che fanno », dice a Julia: « Lasciategli, signora, dire e crediate a me che tanto terranno di perfezione cristiana li frati e li non frati quando averanno de fede e amore di Dio, e non un carratto più ». Ibid., 33.

[21] Ibid., 33.

[22] Ibid., 35.

[23] Ibid., 37.

damiento); alabar y bendecir a solo Dios y su gloria [24]. Dios ha de estar *solo en nuestras obras* (tercer mandamiento); El ha de ser el dueño de todas nuestras acciones, de modo que vivamos en perpetuo sábado, consagrado al Señor [25].

Viviendo en amor de Dios se vive en amor del prójimo; no haría falta dar reglas especiales relativas al amor fraterno, anota Valdés. Sin embargo, imitando la ley de Dios, da cinco. En primer lugar recomienda obediencia exterior e interior a todo superior, sea cual sea la autoridad y preeminencia que ostente (cuarto mandamiento) [26]. A la vez se ha de ser misericordioso y pacífico con todo; ni odio, ni rencor, ni venganza (quinto mandamiento) [27].

En la tercera regla ordena cómo la castidad ha de ser perfecta interior y exteriormente, poniendo los medios para conseguirlo (sexto y nono mandamientos) [28]. Aconseja después un desapego total de los bienes terrenos que nos convierta en liberales y pobres de espíritu (séptimo y décimo mandamientos) [29]. Finalmente, nuestra lengua nunca ha de herir al prójimo en ningún sentido (octavo mandamiento) [30].

Todas estas reglas sobre la caridad con el prójimo las compendia Valdés en aquella que formuló Cristo: « Haced con los demás hombres todo aquello que quisierais que ellos hicieran con vosotros » [31]. No hace ninguna alusión, sin embargo, a la regla suprema de Cristo de amarnos como El nos amó.

Al final de las páginas dedicadas a describir las exigencias de la perfección cristiana, las resume en un largo párrafo, como suele hacer siempre para machacar las ideas. Lo copiamos para que se advierta el pensamiento radical del coquense:

« Or tornando a nostro proposito, voglio, signora, che vi poniate innanzi agli occhi dell'anima vostra la idea della perfezione cristiana secondo che qui l'abbiamo ragionata e che posta, v'innamoriate de lei e, innamorata, non vi contentiate finché giungiate molto appresso d'essa. E pensate che allora starete appresso quando conoscerete in verità che il cuor vostro non s'inclina ad amare cosa veruna fourchè Iddio né la boca vostra sente dolcezza in nominare altro nome che quello di Dio, e questo solamente lo nomina

24 Ibid., 38.
25 Ibid., 38.
26 Idib., 39.
27 Ibid., 40.
28 Ibid., 40-41.
29 Ibid., 42.
30 Ibid., 42-43.
31 Ibid., 43.

per gloria sua. E quando sentirete che voi non inclinate ad operare cosa alcuna che non sia conforme alla volontà di Dio, e quando troverete l'animo vostro molto obediente e soggetto alli vostri maggiori emolto alieno da ogni ira, da ogni vendetta e da ogni rancore, pieno di pace e de umilità e tanto alieno da ogni vizio carnale che in lui non troverete pensiero che non sia casto, e tanto povero di spirito che a nessuna cosa v'inclinerete col desiderio vostro più che a conservare ciò ch'egli tiene e tanto fervente nell'amore del prossimo che non solamente voi non parlate in suo pregiudicio, ma, se udite che altri parlino, quanto v'è possibile lo iscusate e discolpate; in tutto questo voglio dire che, quando vi sentirete tanto mortificata sì negli affetti ed appetiti esteriori come negli interiori che né la gloria del mondo vi innalza, né il disonore v'abbatte, e che né l'ira v'insignoreggia né l'invidia vi molesta, nemmeno v'inquieta la carne, potrete bene e veramente credere che state appresso alla perfezione cristiana. I non dico che pensiate che non state in buono stato quando non state tanto innanzi (come ho detto) nella perfezione; ma dico che, finché sentiate e conosciate in voi questa perfezione così come la vi ho dipinta, non lasciate di pregare Iddio continuamente che l'accresca in voi; e, sebbene veniste a fare miracoli e d'altra parte no vi sentiste molto forte e ferma in questa perfezione cristiana, non vorrei che pensaste d'avere acquistato alcuna cosa. Questa è la perfezione alla quale c'invita Cristo, quando dice che siamo perfetti così come il padre nostro celestiale è perfetto » (*Mat.* 5, 48) [32].

El amor a Dios y al prójimo, regla de la perfección, no queda, según puede verse, desvaído en fórmulas difuminadas, como en otros espirituales; sino en actos concretos de ética radical. Valdés la identifica con la perfección a que están llamados todos los cristianos.

Inmediatamente y antes de iniciar la exposición del camino que ha de seguir el alma para lograr aquélla, sale Valdés al paso de una dificultad fundamental. « La perfección, según la habéis descrito, es hermosa, pero siento que no me es accesible », confiesa la Gonzaga. Valdés se apresura a afirmar que tal perfección es muy posible, bajo condición que se ponga toda la confianza en el Señor. « Non sapete che dice Cristo che tutto è possibile a quello che ottiene da sé di mettere tutta la sua confidenza in Dio? » [33]. Hay que forzar la voluntad para que confíe en Dios, repetirá más tarde [34].

---

[32] Ibid., 53-55.
[33] Ibid., 55.
[34] Ibid., 79.

La debilidad propia no es ningún obstáculo: « quanto più siete debile tanto sarà maggiore la grazia di Dio che vi farà forte, se però confessete in verità che sete debile e confidarete in Cristo che vi fortificherà » [35]. Por tanto, la actitud del alma, invariable durante todo el camino, es la de esperar la gracia y pedirla confiadamente [36]. Lo vimos ya afirmado en el *Diálogo de Doctrina Cristiana.*

II

1. — Al iniciar la explicación del camino perfectivo, recuerda una vez más la distinción paulina del hombre viejo y nuevo [37]. De hecho el proceso interno de perfeccionamiento que propone Valdés girará en torno a aborrecer lo que se opone al crecimiento del hombre nuevo y amar lo que le ayuda. El proceso será simultáneamente mortificación del hombre viejo y vivificación del nuevo.

Los ejercicios internos que constituyen el camino interior hacia la perfección los divide el *Alfabeto* en doce pasos; todos tienen la finalidad de llegar a enamorarse de Dios, aborreciéndose a sí mismo y al mundo. Teológicamente diríamos que llevan hacia la adquisición moral del amor de Dios, de la fe y la esperanza.

Conocer que se anda fuera del verdadero camino que lleva a Cristo, querer y determinarse realmente a entrar en él, son los tres primeros pasos que hay que dar [38].

El cuarto paso ya más positivo, es disponerse a la gracia, dejando a un lado pasatiempos vanos, lecturas inútiles, etc. Esto es necesario, porque no se puede caminar espiritualmente sin la gracia de Dios, que no suele darla sino a aquellos que dejan de pecar y huyen de las ocasiones [39]. Además ese tiempo va a ser necesario para poder ocuparse en varios ejercicios espirituales que serán el nervio del camino de perfección: conocer el mundo para aborrecerlo, conocerse a sí mismo para aborrecerse, y conocer a Dios por medio de Cristo para enamorarse de ellos; todo lo cual constituye los pasos del cinco hasta el diez inclusive.

Se ha de ocupar diariamente algo de tiempo para conocer al mundo; cómo es falso, engañador, vano, enemigo de Dios, inconstante. En él todos nosotros somos como representantes de una tragedia, pasando fugaces, como decía el predicador, anota Valdés.

---

[35] Ibid., 55.
[36] Ibid., 55.
[37] Ibid., 58.
[38] Ibid., 59-60.
[39] Ibid., 60.

Cuanto más se conozca al mundo, mejor; más se le aborrecerá. En esto precisamente consiste el fin de aquel examen de la vanidad del mundo, porque ello « vi gioverà per perdere il gusto delle cose del mondo, como sono onori, dignitati, stati, signorie e ricchezze ... » [40].

Tanto o más que conocer y aborrecer el mundo, importa al alma conocerse y aborrecerse a sí misma. « Oh signora, quanto importa il saper conoscere le persone sé medesime! Son certo che, se lo sapessimo in verità, poneremmo molto maggiore studio e diligenzia in questo che in qualunque altra cosa » [41]. La razón de esa importancia está en que si uno no se llega a conocer, se amará desordenadamente. Valdés señala minuciosamente el modo de lograrlo; primero persuadirse que uno no se conoce bien a sí mismo, segundo valorar la necesidad que tiene de conocerse, y tercero rogar a Dios que ilumine nuestro entendimiento para conseguirlo. Después cada día se deben examinar los afectos y apetitos que inclinan contra la obediencia debida a Dios, comprobar que uno mismo es inclinado al mal, perverso, falso e ingrato, vicio éste que se debe llorar amargamente, supuestos los beneficios generales y particulares de Dios, sobre todo « il beneficio della passione di Cristo » [42].

El conocerse no es fin en sí mismo; es medio de aprender a aborrecerse, « non dico che v'aborriate per trattar male la persona vostra, ma per dispogliare il cuor vostro dell'amor proprio, il quale è il maggior impedimento c'abbiamo per la grazia » [43].

Desterrar el amor propio, para que ocupe su lugar el amor de Dios. Enamorarse de Dios es la meta de todos estos ejercicios.

Tres vías nos llevan al conocimiento de Dios, aunque diversamente. La primera es la natural, a la que se refería S. Pablo al afirmar que por medio de las cosas visibles se viene al conocimiento de las invisibles; vía que sirvió y sirve a los gentiles que no conocen a Cristo. La segunda vía es la Sagrada Escritura del Viejo Testamento, por medio de la cual los hebreos conocieron a Dios mejor que los gentiles, pero no perfectamente, ya que les mostraba un Dios cruel, vengativo [44].

Finalmente, existe una tercera vía de conocer a Dios, vía clara, segura, cierta y sobrenatural: conocerlo por medio de Cristo.

---

[40] Ibid., 62.

[41] Ibid., 63.

[42] Ibid., 65. Es la primera vez, — única en el Alfabeto, — que usa Valdés esta expresión. En los siguientes escritos sale repetidamente.

[43] Ibid., 65.

[44] Ibid., 68.

« Quando conosciamo Iddio per Cristo, lo conosciamo amoroso, benigno, misericordioso e pietoso, perché in Cristo ritroviamo amore, benignità, misericordia e pietà » [45]. Conocer a Cristo es por tanto una premisa fundamental; y no se trata de un conocimiento teórico e histórico, como puede tenerlo un asesino o un traidor, sino un conocimiento de los sentimientos íntimos de Cristo y de su obra.

Debe considarar el alma por qué Cristo se hizo hombre, por qué sufrió y resucitó. Se hizo hombre para salvarnos, murió en la cruz como medio concreto de redimirnos y para enamorarnos, insiste Valdés. Cristo Crucificado, presente al alma, tiene una fuerza de atracción inmensa. « E sappiate certo che non è luogo nessuno dove meglio possiate conoscere Iddio che in Cristo crucifixo » [46]. Resucitó para que resucitásemos espiritualmente en esta vida y en carne en la otra; subió a los cielos para atraer nuestras miradas hacia lo alto y nos envió al Espíritu Santo como elemento renovador de nuestros espíritus [47].

El logro de un conocimiento cada vez más profundo de Cristo hará que también confesemos las verdades del *Credo* « con alcuna isperienzia » [48]. Valdés recorre sumariamente el *Credo*, mostrando cómo se profesan las verdades de la fe « con alcuna isperienza », es decir, convencidamente. Por ejemplo « crederete che egli fu conceputo per opera dello Spiritu Santo, percé la mirabile perfezione che conoscerete in Cristo v'assicurerà che la sua generazione o concezione non fu cosa ordinaria, ma veramente opera dello Spirito santo, etc. » [49]. Cuando se confiesan las verdades del *Credo*, no rutinariamente, sino como poseyéndolas con la razón y la voluntad, « la fede vostra serà viva e vera, perché terrete dentro di voi la isperienzia d'essa » [50].

La vía más segura y corta para conocer a Dios y enamorarse de El es conocer a Cristo, porque lo que interesa sobre todo es conocer el Amor infinito que es su esencia y esto en ninguno se ve mejor que en Cristo [51].

Todos los pasos anteriores fundamentalmente se dirigían a poner el alma en un estado sicológico en el que se lanzara a amar a Dios; por tanto, el fin era la caridad. En los dos últimos pasos que anota Valdés, el alma debe ejecitarse en la fe-confianza y en

---

[45] Ibid., 68.
[46] Ibid., 71.
[47] *Alfabeto*, 72.
[48] Ibid., 73.
[49] Ibid., 73.
[50] Ibid., 76.
[51] Ibid., 77.

la esperanza, por las cuales atrae la gracia de Dios y camine con optimismo.

El medio de alcanzar la gracia para adentrarse en el conocimiento de Dios, del yo y del mundo será pedirla y confiar en Dios. « Tanto farà egli cotesto quanto voi potrete forzare la volontà vostra a confidarvi intieramente in Dio. E perchè quanto più ferma sta la fede nelle anime nostre, tanto sta più fervente la caritá e quanto più fervente sta la carità, tanto sta più ferma la fede, voglio, signora, che ordinariamente rinfreschiate nella vostra memoria quelle cose che la Chiesa comanda che crediate » [52].

Para fortalecer la fe en las cosas que están por venir según el *Credo,* como la resurrección de los muertos, la vida eterna, etc., aconseja Valdés recordar el cumplimiento de tantas promesas y profecías que hizo Dios y Cristo en la Sagrada Escritura; su exacto cumplimiento nos asegurará que la confianza puesta en las promesas de Dios y de Cristo no es vana [53].

Finalmente, debe el alma fortalecerse en la esperanza de la vida eterna. Ha de procurar disponer el ánimo de tal manera « che tenga una viva speranza di godere di Dio nella gloria, tanto ferma e certa che d'essa non tenga dubbio veruno » [54]. Así el alma podrá caminar en una atmósfera de esperanza y confianza, tan atractiva a nuestro autor. Así podrá vivír a la vez en una atmósfera de las tres virtudes teologales. « E sappiate certo che tanto terrete di speranza quanto terrete di carità, e medesimamente tanto terrete di carità quanto di fede e di fede quanto di speranza, perché queste tre virtudi cristiane vanno sempre tanto affratellate che l'una no stá giamai senza l'altra. Dico quando quell'una stà perfettamente e vive perfettamente nell'anima »[55].

Con esto terminan los doce pasos; Valdés los resume de nuevo en una página, advirtiendo al final a la Gonzaga que el tiempo que ha de pasar cada día en este ejercicio mental no ha de tomarlo supersticiosa y escrupulosamente, sino con libertad de ánimo, tomando durante el día el tiempo que le sea posible sin atender a horas o lugares prefijados. Por ejemplo, no sería mal tiempo aprovechar los momentos en que está desvelada por la noche o aquellos en que está paseando, recitando Padre nuestros totalmente distraída [56].

---

52 Ibid., 79.
53 Ibid., 80.
54 Ibid., 81.
55 Ibid., 81.
56 Ibid., 83.

2. — Con la descripción de ese interior camino de conquista del amor divino, no termina la exposición de Valdés. Simultáneamente hay que entregarse a la labor de mortificación del hombre viejo para que se vivifique el nuevo.

La mortificación del hombre viejo es totalmente necesaria; se identifica prácticamente con la negación de la propria voluntad [57]. La propia voluntad es el enemigo doméstico que hay que vigilar y orientar; sabe colorar sus apetencias con el manto de la virtud; por eso antes de llevarlas a la práctica hay que someterlas a examen [58].

Las cosas que pueden presentarse a la voluntad serán en sí o buenas o malas o indiferentes; si son buenas abrazarlas inmediatamente, si malas, rechazarlas. Si son indiferentes, cabe un ulterior examen, para ver si de ellas nos pueden venir más bienes que males o al contrario. Cuando sólo se trata de una satisfacción de la voluntad, tomarla o dejarla importa poco, aunque siempre sería mejor dejarla « perché quanto più contradite alla volontà vostra, tanto più la mortificate » [59].

Valdés desciende a concretar más el terreno en que debe mortificarse la voluntad. Se deben vigilar los sentimientos exteriores que entran por las cinco ventanas de los sentidos; los sentimientos y afectos interiores que pudieran originarse por el respeto humano, la soberbia, etc. [60]. La ascesis a que somete a la voluntad es fuerte y continua. Tiene que durar durante toda la vida [61].

Sin embargo, nuestro autor tiene en cuenta la fragilidad y limitación de la energia humana; por eso, concede a Julia el que se vaya imponiendo el programa de mortificación poco a poco, con tal que no se detenga nunca. Poco a poco también irá encontrando más facilidad y sabor en el camino [62].

No ignora Valdés la vitalidad de nuestros afectos y apetitos; de aquí que no ponga como ideal el enseñorearlos de tal manera que ya no puedan turbarnos ni molestarnos. Con esto soñaron los estoicos, « ma a questo no poterono giamai arrivare » [63]. El ideal es trabajar en conseguir gobernarlos de tal manera que ellos no puedan convertirse en señores nuestros [64].

---

57 Ibid., 85.
58 Ibid., 87.
59 Ibid., 88.
60 Ibid., 88-89.
61 Ibid., 91.
62 Ibid., 92.
63 Ibid., 93.
64 Ibid., 93.

3. — Como medios de perseverar en el camino de interiorización y de mortificación, Valdés propone a la Gonzaga algunos ejercicios espirituales. El primero es tener presente en todo momento a Cristo Crucificado; el ejercicio de la presencia de Cristo, aunque al principio cueste, será de mucha eficacia. « Voglio, signora, che totalmente mettiate nella vostra memoria uno Cristo crocifisso, il quale portiate sempre e in ogni luogo innanzi di voi per testimonio di tutte le vostre opre parole e pensieri, e per scuto con cui ripararvi contra gli assalti che vi daranno gli affetti vostri e gli appetiti; e son certo che in questo modo non farete né direte né penserete cosa che sía contra la legge di Dio, perché avrete vergogna d'essere veduta da Cristo, che portate con voi. E benché al principio non lo possiate portare così continuamente, col tempo son certo che lo potrete fare molto facilmente, anzi vi dico che vi sarà molto piacevole e saporita questa tale compagnia » [65].

Un segundo ejercicio es el examen *cotidiano* de conciencia. Valdés recomienda un examen minucioso sobre las virtudes y sobre todas las acciones y omisiones del día [66]. No es necesario trasladar textos. Sólo anotaremos que si recomienda un examen riguroso y minucioso, aconseja a la vez la huída de todo escrúpulo en él. Las posibles caídas no tienen que ser motivo de descorazonamiento; por una parte tenemos abogado ante Dios a Cristo, que satisfizo por todas nuestras caídas [67]; por otra, al que tiene ánimo sincero, « agevolmente gli perdona Iddio i suoi scapucci e le sue cadute » [68]. Cayendo y levantándose se llegará al término porque se tratará de pecados nacidos de fragilidad humana, no de ignorancia y menos de malicia [69].

El examen basta con que se haga a solas; sin embargo, sería mucho mayor el fruto haciéndolo con una persona espiritual. En tal caso hay que manifestarle todo nuestro interior y darle licencia para que ella misma pueda corregirlos. « E sappiate certo che di questo sentirete uno meraviglioso fruto spirituale » [70]. Igualmente aconseja comunicarse con una persona espiritual en los casos de tentación » [71].

Valdés pone al cristiano en guardia contra algunos obstáculos que vendrán a lo largo del camino espiritual. En primer lugar con-

---

65 Ibid., 94.
66 Ibid., 90-94.
67 Ibid., 44.
68 Ibid., 94.
69 Ibid., 47.
70 Ibid., 96.
71 Ibid., 111.

tra el respeto humano, eficaz conductor de almas al infierno; contra él afirma el principio fundamental de que el honor o deshonor personal depende de uno mismo; las obras propias son las que nos honrarán o deshonrarán [72].

A la vez asienta el principio de que nunca debemos poner la felicidad en cosas que no dependan de nosotros, axioma fundamental para evitar muchas inquietudes y para regular nuestros afectos que se van tras cosas creadas que nos pueden faltar [73].

Recuerda también una tentación muy común, sugerida por nuestra naturaleza y el demonio contra la fe; es la de temer que Dios nos cargue con muchos trabajos y tentaciones si nos disponemos a servirle. Contra esa tentación peligrosa hay que armarse con el escudo de la fe y tener presente la verdad formulada por S. Pablo: El Señor es fiel y no permitirá que nadie sea tentado ni castigado sobre sus fuerzas, sino que proveerá al éxito [74].

Finalmente prepara a Julia contra el deseo férvido de hablar y comentar cosas espirituales sin consideración ninguna, como ocurre a muchas personas luego de gustar algo la doctrina de Dios. El fruto se ha de mostrar en las obras, no en las palabras [75].

Mientras no se alcance la perfección cristiana, debe el alma mantenerse en plegaria confiada a Cristo: « Deh, Cristo Iesù, Dio mio e Signore, soffia, soffia, Signor mio, nell'anima mia il vento dello Spiritu santo tanto efficacemente che con meraviglioso impeto la porti senza fermarsi, finché intieramente si truovi tutta trasformata in questa perfezione cristiana, che tengo innanzi agli occhi miei » [76].

III

1. — Hasta aquí, en la mente de Valdés, todo ha sido un caminar interior, por el que se puede avanzar secretamente sin que el mundo advierta cambios en nuestro vida externa y social [77].

Se ha tratado de regular y ordenar el hombre interior, ¿no ha de tratarse también de regular el hombre exterior? No harían falta consejos especiales para ello, se adelanta a confesar el conquense, porque sano el interior, se sanará el exterior, como curada la causa íntima de la roña, desaparecen las máculas externas [78].

---

72 Ibid., 97.
73 Ibid., 98.
74 I Cor., 10-13. *Alfabeto,* 100.
75 Ibid., 102.
76 Ibid., 96.
77 Ibid., 96.
78 Ibid., 103.

Asentado este principio y el de que debe procurarse la devoción interna ante todo, dedica las últimas páginas del *Alfabeto* a precisar la actitud y el espíritu que deben inspirar los ejercicios externos de piedad.

Comienza con la Misa, afirmando « che dovete udire la Messa con molta devozione » [79]. Distingue en ella tres cosas: la adoración del Santísimo Sacramento, la doctrina contenida en la Epístola y en los Evangelios, y las oraciones. En la adoración se ha de renovar el deseo de incorporarse por fe y amor a la Pasión de Cristo, el deseo de mortificar el hombre viejo y vivificar el nuevo en Cristo. De la lectura debe tomarse algún pensamiento que sirva de alimento espiritual durante el día. En las oraciones se ha de unir al sacerdote que ruega en nombre de toda la Iglesia [80].

¿Se debe oir misa todos los días? « Di quelli di festa, se è possibile, non ne lasciate nessuno; degli altri, lascerete solamente quelli che occupata in alcuna opra de carità non la potrete udire senza separarvi da quella » [81].

2. — En cuanto a los sermones, recomienda oirlos « con l'animo umile ed obediente, come se andaste a udire a Cristo » [82]. Si se oye alguna cosa buena, pedir a Dios gracia de imprimirla en el alma; si, por el contrario, el predicador es de aquellos « che s'usano por lo mondo, che non predicano Cristo, ma cose vane e curiose o di filosofia e di non so che teologíe, o di suoi sogni o favole », todavía es bien oirle, aunque sólo sea para inflamarse en pedir a Cristo envíe predicadores que enseñen pura y sencillamente su doctrina [83].

3. — Respecto de las lecturas aconseja que sean en aquellos libros que inflamen la voluntad sin ocupar el entendimiento [84]. La misma Sagrada Escritura, a la que conviene acercarse con ánimo humilde y obediente porque en ella « parla Iddio con voi », se ha de leer « non per saper ragionare, ma per intendere come avete da vivere », para encontrar remedio contra las tentaciones y medicina en las adversidades y dolores del mundo [85].

---

[79] Ibid., 104.
[80] Ibid., 104-105.
[81] Ibid., 105-106.
[82] Ibid., 106.
[83] Ibid., 106.
[84] Ibid., 106-107.
[85] Ibid., 106-107.

Le aconseja en concreto tres libros, que están en romance: *La Imitación de Cristo*, las *Vidas de los Padres* de Casiano y San Jerónimo.

4. — Recuerda Valdés cuáles deben ser las cualidades de nuestra oración de petición: « Perché la orazione sia buona ha da essere in secreto, con poche parole e molto affetto, e con onesta e giusta dimanda e con intiera fede e confidanza che Iddio ci darà quello cue li dimanderemo » [86].

Recuerda también que « la orazione vocale molte volte accende e innalza l'animo all'orazione mentale »; en tal caso, por ejemplo, si rezando padrenuestros o salmos, manda a Dios « alcuna bona ispirazione, vi poteste dimorare in quella tanto quanto sentiste che l'anima nostra la gusta » [87].

5. — Respecto al ayuno, sólo recomienda que se tenga en cuenta la intención de la Iglesia al instituirlo, intención que aparece clara en las palabra del prefacio cuaresmal: « Qui corporali jejunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et prœmia » [88].

6. — Se ocupa más extensamente de la confesión, hablando de la preparación, del acto de confesarse, del fruto y de la elección de confesor. Lo primero en que insiste Valdés es en persuadir a Julia que la confesión es « una cosa tanto spirituale e interiore » que no se puede aprender a hacerla sino con el favor de Dios; favor para conocer los pecados, para arrepentirse y para formar propósito. Se requiere humildad profunda, firme fe y ardiente caridad [89].

Explica cómo se ha de hacer un examen minucioso [90]. En cuanto al acto de confesarse « chiara e apertamente gli discoprirete tutte le cose nelle quali conoscerete avere disobedito a Dio per malizia, per ignoranza, per trascuragine e per debolezza » [91].

Si el confesor es persona que siente y gusta las cosas espirituales, se le manifesterán los afectos en que está la raíz de las faltas para que su consejo ayude a mortificarlos; y cuanto más cueste esto último, mayor golpe se dará a la soberbia [92].

---

86 Ibid., 108.
87 Ibid., 109.
88 Ibid., 110.
89 Ibid., 110-111.
90 Ibid., 111-112.
91 Ibid., 112.
92 Ibid., 112-113.

Sin embargo no se ha de proceder con escrúpulo y ánimo supersticioso; sólo hay obligación de confesar los pecados graves, no lo defectos leves, « senza le quali appena si vive in questa presente vita » [93].

Terminada la confesión, aún queda una cosa muy importante: creer firmemente que Dios nos ha perdonado los pecados. El dudar sería falta de fe; y es corriente esta falta de fe, porque, como recordaba a Julia anteriormente, probándola que no tenía fe viva, « si vi dimandano se credete gli articoli della fede uno per uno risponderete che sì, ma se, inadvertentemente venendovi da confesare, vi domanderanno se credete che Iddio v'ha perdonato i vostri peccati, direte che pensate che sì, ma che non ne state certa » [94]. Pare evitar esto, vuelve a recordar aquí que « fatta la vostra confessione di questa maniera e pigliata la vostra assoluzione dal sacerdote, voglio, signora, che, rifrescando nella vostra memoria l'auttorità che Cristo diede alli sacerdoti dicendo loro: « Tutto quello che legherete sopra la terra, sarà sciolto nel cielo » (*Mat.* 16, 19; 18, 18; *Jo.* 20, 22 ss.), crediate fermamente che Iddio v'ha perdonato tutti i peccati vostri e v'ha ridutto nella sua grazia » [95]. Advierte, sin embargo, que no se ha de creer que Dios nos ha perdonado los pecados precisamente por haberlos confesado: « questo sarebbe attribuire a voi ciò che non è vostro. Perciò voglio che pensate che Iddio ve gli ha perdonati perché credete in Cristo, amate Cristo e avete collocato la speranza vostra in Cristo, e che voi gli avete confessati perché Iddio vuole che gli confessiate » [96]. La cual observación quería preservar del error vulgar de creer que basta la confesión material sin fe, esperanza y caridad para recibir el perdón, para recibir el fruto de la absolución.

Da también mucha importancia a la elección del confesor, en cuanto de él depende el sacar mayor o menor fruto. El ideal sería que fuera a la vez « letrado y experimentado ». Entre uno que es letrado y otro que es experimentado, es mejor escoger al que es experimentado. Al experimentado abrirle todo nuestro interior; del que sólo es letrado, recibir sólo la absolución y marchar. « Questo dico perché so per isperienza che quelli tali molte volte, volendo fare dal savio, vi dicono cose che non appartengono ad officio di vero cristiano, con le quali vi fanno che contro la volontà vostra

---

93 Ibid., 113-114.
94 Ibid., 50.
95 Ibid., 114.
96 Ibid., 114.

gli tegnate da poco, e quanto non è per niente a proposito in quello tan alto sacramento »[97].

7. — A la comunión consagra página y media. En la preparación se ha de insistir en avivar la fe, esperanza y caridad y en establecerse verdaderamente en la humildad, disposiciones que se repiten en la espiritualidad valdesiana en todo momento. Pone de relieve los frutos que se sacan de la comunión; en primer lugar se refresca en nuestros corazones « la memoria della sua passione, nella quale mediante lo suo preciosissimo sangue, stabilì un nuovo patto tra Dio e gli uomini derogando e annullando il vecchio (I *Cor.* 11, 26). E il nuovo patto è che noi uomini crediamo essere giustificati per lo sangue di Iesu Cristo, e che Cristo, perdonandoci i peccati nostri, ci giustifici »[98]. Además causa la comunión otros muchos efectos en el alma, ayudándola a caminar contra las tentaciones y obstáculos.

De ahí que Valdés aconseje la comunión frecuente. « E perciò tengo io per cosa laudabile e giovevole la frequentazione della comunione ». Sobre todo tratándose de personas que aspiran a la perfección: « e così voglio che voi, signora, incontinenti che cominciate a caminare per questo camino, incominciate a frequentare la comunione »[99].

8.— Sobre la limosna no formula sino el siguiente principío: « La vostra elemosina sarà tanto quanto sarà la vostra carità; ma meglio direi che in tanto sarà buona la vostra elemosina in quanto procederà da pura carità e vero amore di Dio »[100].

La regla de la limosna es la caridad. Esto le sirve para explicar que la verdadera caridad comienza por Dios y se extiende a todos, posponiendo a veces el bien propio[101].

9. — El *Alfabeto* termina señalando la perfección del amor puro y filial y la bienaventuranza de la libertad de los hijos de Dios, cosas ambas a que debe aspirar el alma.

Aludiendo quizá a algún sermón a este propósito de Bernardino de Occhino, alaba Valdés el amor puro del cristiano que ama a Dios precisamente porque merece todo nuestro amor. Ciertamente Dios nos hizo un gran favor, mandándonos que le amáramos; y El,

---

97 Ibid., 116.
98 Ibid., 117. En libros posteriores insistirá mucho en esto.
99 Ibid., 117.
100 Ibid., 117.
101 Ibid., 118.

aceptando nuestra buena voluntad y obediencia, acepta el amor que le ofrecemos, presentándonos el infierno o el cielo. Sin embargo, El poco a poco va descubriéndonos de una parte nuestra malicia, de otra su infinita bondad y así « con questa congizione incominciano a innamorarci di Dio e a obedirlo e a servirlo, non già per paura dello inferno né per amore della gloria, ma solamente perché abbiamo conosciuto che egli è degno di essere amato a che infinitamente ci ama ». « Allora Iddio ci darà carta di libertà, anzi gli siamo molto più soggetti e più obedienti, ma non come schiavi se non come liberi, non come mercenari se non come figlioli, e in questo consiste la libertà cristiana » [102].

Pudiéramos detenernos aquí en analizar algo más detenidamente el concepto de amor puro y de libertad cristiana. Como hemos de volver a encontrarnos con ellos al exponer el contenido de los siguientes escritos, dejamos el análisis para más adelante, donde tendremos también en cuenta el *Alfabeto*. Por la misma razón desistimos de analizar ahora el concepto de las virtudes teologales y de la Iglesia. Adelantemos que está expresado casi con las mismas palabras que en el *Diálogo* aunque, por ejemplo, en la cuestión de la fe justificante, se advierta en el *Alfabeto* un paso más hacia el pensamiento definitivo de los siguientes libros valdesianos.

---

102 Ibid., 123.

CAPÍTULO SÉPTIMO

INMERSIÓN EN LAS CORRIENTES ESPIRITUALES DE ITALIA. EL CÍRCULO VALDESIANO DE NÁPOLES

SUMARIO:

I. - 1. Los últimos escritos de Juan de Valdés. - 2. Ambiente religioso de Italia en 1530-1542. - 3. Características de la efervescencia religiosa de tipo espiritual. - 4. Polémica entre predicadores y confusión doctrinal en el pueblo. - 5. Estado de la teologìa científica y pastoral. Enseñanza de varones autodidactas.

II. - 1. Ambiente religioso en Nápoles. - 2. Discipulado inmediato de Juan de Valdés. Corrientes religiosas, diversas de la valdesiana. - 3. Discípulos o confidentes de Valdés: Julia Gonzaga. - 4. El humanista Marco Antonio Flaminio. - 5. El protonotario Pedro Carnesecchi. - 6. Pedro Mártir Vermigli. - 7. Bernardino de Ochino. - 8. Otros discípulos y amigos de Valdés. - 9. Lugares de las conversaciones. ¿Sigilo en ellas? - 10. Valdés, inspirador del círculo.

I

1. — Escrito el *Alfabeto cristiano,* las relaciones del Valdés con Dña. Julia alcanzan gran relieve espiritual. La confianza que en él deposita convierte a Juan en un maestro espiritual, por no decir director, condición muy propicia para que fuera expresando su concepción sobre la vida espiritual. Unos meses más tarde del coloquio tenido con Valdés, en el verano de 1536, obtenida la licencia del Papa, se retiró la Gonzaga a vivir en unos aposentos del monasterio de San Francesco delle Monache, donde habitó, exceptuada una breve salida por motivos de salud, hasta su muerte, acaecida 30 años más tarde.

Las relaciones espirituales entre los dos continuaron intensificándose. A ella entrega y dedica el conquense los escritos que van saliendo con cierta rapidez de su pluma durante los últimos años de la vida: las *Consideraciones,* las diversas traducciones y comentarios de la Biblia y los *Trataditos*. En estos escritos la inquietud

religiosa es más potente y amplia que en el *Diálogo* y *Alfabeto*. Es el mismo Valdés quien escribe, pero en las últimas obras resuenan los problemas religiosos que inquietaban a círculos espirituales italianos; los problemas del hombre pecador y del justificado, de la certidumbre de la gracia y de la salvación, del mérito, etc.

Es cierto que en el *Alfabeto* apunta con cierta claridad, aunque levemente, la solución a esos problemas y por otra parte no puede negarse que tal solución está formulada en la dirección espiritual, iniciada en el *Diálogo de Doctrina Cristiana*. Pero es evidente el cambio de preocupaciones y temas en los últimos escritos. Tal cambio tiene su explicación en que Valdés ha ido sumergiéndose en el ambiente religioso de la Italia de la cuarta década, que presentaba características especiales de efervescencia espiritual. Es a Dña. Julia a quien dedica aquellos escritos, pero en el fondo se entrevé el círculo de espirituales que rodean a Valdés con inquietudes religiosas más profundas que las que en la Gonzaga provocaron el *Alfabeto*.

Creemos oportuno, antes de entrar en el análisis de los escritos de Juan, anotar las características de la efervescencia religiosa en la que se han internado y precisar las personas que formaban el llamado círculo valdesiano. Los escritos del conquense nacieron del contacto con las preocupaciones de todas ellas; Valdés no sólo daba sino que recibía. De aquí que sea necesario conocer el clima espiritual y las personas que le rodeaban al componer sus últimas obras.

2. — Juan de Valdés llega a comienzos de la cuarta década a una Italia en la que varios círculos espirituales trabajaban por hacer realidad la célebre contraseña: « Reformatio in capite et in membris ». Todavía se recordaba el clamor exabrupto de Savonarola por la « reforma ». Cundía ya por varias ciudades la corriente reformadora, más callada, pero auténtica, aunque no lo suficientemente eficaz, polarizada en torno de los Oratorios del « Divino Amore » y de las nuevas Ordenes de clérigos regulares. Precisamente cuando Valdés establecía definitivamente su domicilio en Nápoles en 1535, la corriente reformadora alcanzaba el feudo de la Curia Romana por medio de sus hombres más representativos, como Contarini y los Cardenales de las primeras promociónes de Paulo III. Por otra parte, en 1535, Iñigo de Loyola, que había pasado por Alcalá un poco antes que Juan de Valdés, llegaba a Venecia y pronto, por su medio, el movimiento de religiosos clérigos

regulares lograría universalidad y eficacia bajo la dirección de Roma.

Pero no es en estas manifestaciones de la corriente reformadora, donde se empalma la obra espiritual de Valdés en Náples. Al igual que en España, se encuentra mezclado en una línea de más inquietud y polémica, en la línea compleja de la espiritualidad individual, en la que por otra parte entraban espíritus tan representativos de la corriente reformadora ecclesiástica, como Contarini, Pole, Morone. Anotemos más largamente el período que podríamos llamar de crisis religiosa en Italia, de 1530 a 1542, resultando sus características más evidentes desde 1535, precisamente cuando se inicia el magisterio espiritual de Valdés.

En esos años, se vive con fervor, mezclado con cierta inquietud, la necesidad de dar una solución personal e íntima a los problemas de las relaciones del hombre con Dios, planteados en parte por Lutero. Puede decirse, en algún sentido, fenómeno europeo, pues innumerables espíritus en las diversas naciones de la cristiandad parecen compartir la misma tarea de sentir y formular la postura que debe adoptar el hombre ante Dios. No es difícil precisar los cauces por donde tiene lugar esa ósmosis espiritual.

Junto a los espíritus unionistas e irenistas, a quienes especialmente preocupa el problema general de la unión de la Cristiandad, están aquellos que sienten más vivamente el problema de la renovación individual, — los «espirituales », entre los que está Valdés —, dejando a otros y sobre todo a la Providencia Divina el cuidado del « remedio general ». A la vez asistimos en esos años a la acción fervorosa de espíritus, tipo Contarini, que se entregan a la solución del doble problema, individual y general. Voluntades ricas que recogen el ideal, podíamos llamar erasmiano, pero enriqueciéndolo con un sentido intenso de la gracia y caridad sobrenatural; son los que hacen sus mayores esfuerzos en estos años en los coloquios de religión y en relaciones personales por salvar la Cristiandad de la división nefasta. Sus nombres han de salir al correr de estas páginas por haber estado algunos de ellos en conexión con las personas que rodearon a Valdés.

3. — Ciñéndonos a las manifestaciones que presenta en Italia esa efervescencia religiosa, se pueden señalar en ella tres características: a) la entrega a una vida espiritual interior; b) el deseo de participar del « beneficio » de Cristo, poniendo en él toda la confianza y no en las obras, y c) el estudio de San Pablo, como maestro de toda la vida espiritual.

a) El problema religioso es vivido como una necesidad del alma. San Pablo y los doctores patrísticos son tenidos por maestros y médicos espirituales. Las disputas que encontramos sobre la predestinación, justificación, certidumbre de la gracia, más que polémicas en torno a la adquisición de la verdad, son esfuerzos en busca de una vida espiritual que aquiete el alma. No es raro sino frecuente el caso de una « conversión » a las « cosas espirituales »; conversión más notable si se trata de hombres de corte y de letras, de humanistas y cortesanos. Conversión a un vivir cristiano y perfecto y entrega al estudio de los problemas religiosos; de las letras humanas a las divinas, de los pasatiempos a la disputa religiosa. Veremos cómo la mayoría de los que se acercan a Valdés sufren esa « conversión ».

b) La vida religiosa y espiritual a que se entregan esos espíritus está dominada por una tónica intencional y afectiva común: El anhelo de participar de los méritos de Cristo, de la misericordia de Dios, del « beneficio de Cristo ». Pasa por sus conciencias un sentimiento vivo común: el sentimiento de la necesidad y eficacia de la gracia divina, junto con la « experiencia » y conciencia de la « enfermedad » del libre albedrío y voluntad humana; la tesis en que resuena con más intensidad es la de la « justificación por la fe »; resume una vivencia del alma, más que una proposición intelectual. Nace de la conciencia de lo vulnerables e imperfectas que son todas las « justicias » que podemos presentar ante Dios y de la necesidad de descansar en El, confiando en los méritos de Cristo.

No todos los que vivien del clima de la espiritualidad del beneficio de Cristo, se proponen el problema del caso concreto de la justificación del pecador, pero basta que se exalte la gracia y la fe y que no se apoye en las obras para que puedan tenerse como discípulos de la escuela de « la justificación por la fe » [1].

La « justificación por la fe » es la divisa espiritual de muchos espíritus, el lazo de unión que los vincula a una misma forma de espiritualidad [2].

---

[1] Véase, por ejemplo, la afirmacción de Carnesecchi de que un tal Morillo, español, que encontró en París, abrazaba el artículo de la justificación, no porque hablara expresamente de tal artículo, sino porque atribuía la remisión de los pecados a la sangre de Cristo, exaltaba la gracia y no hablaba de las obras en cuanto meritorias (*Proceso*, 514-515). Parecida apreciación respecto de un tal Camilo Orsini (ibid., 348).

[2] No la « Sola fides » de que hablan algunos historiadores; Valdés nunca dice « justificación por la *sola* fe ». Los círculos valdesianos hablaban de justificación por la fe, no por la *sola* fe. Cuando los inquisidores preguntan a Carnesecchi por qué sospecha que Donato Rullo abrazaba la opinión de la

c) El maestro espiritual por excelencia es San Pablo. No se trata ya sólo de corregir abusos, o de vivir una vida más cristiana y evangélica, empapándose para ello en la lectura de los Evangelios, sino de encontrar una respuesta profunda a los interrogantes, acuñados por la « experiencia », sobre la miseria del hombre caído, sobre la eficacia de la Redención, sobre el binario fe y obras, sobre la libertad cristiana y el clima espiritual de los hijos de Dios y redimidos de Cristo. Respuesta a todas estas preguntas se cree encontrar en San Pablo. Se anhela vivir un cristianismo según los postulados y sentimientos paulinos.

Estamos en el período del paulinismo. Los comentarios sobre las Epístolas salen con frecuencia pedidas por el público fervorosamente. Los comentarios de Santo Tomás y Leféyre alcanzan una acogida que obliga a reimprimirlos. Desde el comentario a todo el Nuevo Testamento de Cayetano (1527-29), hasta el comentario a las Epístolas a los Romanos y Gálatas (1535), se pueden señalar varios intentos de comentarios, llevados a cabo por varones espirituales y no teólogos de profesión. Lo mismo que Valdés, humanistas como Flaminio, caerán en la tentación de ofrecer un comentario espiritual a la Epístola de los Romanos. Espíritus que luego izquierdearán hacia la Reforma protestante no dejan de comentar a San Pablo, por ejemplo, Ochino, Vermigli, Vergerio. No es raro encontrar casos como el de Camilo Ursino, que tiene como maestro a San Pablo y lo lee sin comentarios, guiándose con sólo el preceptor del Espíritu Santo [3].

Se comentan las Epístolas de San Pablo públicamente. Con alegría el Abad Cortesse puede anunciar a Contarini en 1537 que se leen públicamente en Verona por Messer Tulo y en Mantua por Fray Pedro de Módena, O. P. con « grandissima e gratissima audiencia » [4]. El minorita Cornelio Musso, en San Lorenzo en Roma,

« justificación por la sola fe », se apresura a rectificar la pregunta: « Io non ho parlato della sola fede, ma ho detto e dico che non fusse alieno dal tenere la giustificazione per la fede, perchè di questo si parlaba assai in quel tempo et in quella casa [en Viterbo] » (*Proceso*, 201). Los inquisidores seguirán atribuyéndoles continuamente la opinión «ex sola fide ».

[3] *Proceso*, 349.

[4] CORTESSE, *Opera Omnia*, I, 121. El impulso lo daba Giberti en Verona, Hércules Gonzaga en Mantua. Es interesante conocer las disposiciones a este propósito del amigo de Valdés, después de abandonar Roma y comenzar el gobierno de su Diócesis. En carta del 6 de junio de 1537 escribía desde Mantua a Contarini: « Li miei studi hanno ad essere questi adesso et sempre: San Tommasso et la sacra scrittura ... Lunedi mi farò incominciare le epistole di San Paolo dal lettore di an Domenico, il quale è fra P. de Modena, et questo faccio tanto per me ... quanto per comodità d'alcuno prete ... et gentilhuomo della cittá, il qual desidera la cognitione d'esse; poi mi pare che non stia se

explica a su vez la Epístola a los Romanos, por encargo del Cardenal Farnese. Pedro Mártir Vermigli se pondrá a explicarla en 1540 en San Pietro Aram de Nápoles.

4. — La aceptación que tienen estas explicaciones en el pueblo es claro indicio que había llegado hasta él el afán de la inquisición religiosa. El tema de los sermones se convierte en tema de conversaciones y de disputas. Predicadores de oratoria vigorosa y directa, tipo Ochino, Mainardi, Vermigli, contribuyen por los años 1538-1540 a extender el interés por los problemas de la justificación de la fe y de las obras, de la predestinación. No faltan los varones « espirituales » que inmediatamente ponen cátedra sobre estas magnas cuestiones. A estos años se refieren las palabras de Morone en la confesión presentada en su proceso, ambientando el origen del librito del *Beneficio de Cristo*. Las cosas de religión andaban por estos años sin regla en Italia: « in ogni cantone si parlava de dogmi ecclesiastici, ed ognuno faceva da teologo, e si componevano libri passim... talmente che era quasi lecito o tollerato a ognuno fare e dire quanto gli parava » [5].

Una de las consecuencias de este meterse a teólogos sin tener una formación apropiada, era la confusión que llegaba al público. Los espíritus selectos la sienten y anhelan remedio. Escribiendo Cortesse a Contarini desde Mantua el 20 de junio de 1537 le ruega que haga valer toda su autoridad en las cuestiones de la gracia para que discutido todo con madurez, los « pobres idiotas » sepan lo que han de creer y lo que han de esperar [6]. El mismo deseo encontramos en Seripando, el cual en una de las cartas a Flaminio sobre la predestinación en la controversia en esta difícil cuestión originada entre predicadores, a que luego aludiremos, manifiesta su opinión de que en estas graves cuestiones la iglesia debiera consultar y determinar para que se eviten divergencias en aquellos

---

non bene per l'essempio che s'intenda che m'occupi di queste simili studi » (en FRIEDENSBURG, *Briefwechsel*, 210). No le parecía demasiado clara la epístola a los Romanos, pues el 2 de enero de 1537 le vuelve a escribir a Contarini: « Di San Paolo sono giunto con molte intermissioni fin all'undecimo capo et mi pare ogni dì d'interdene manco ... Certo, monsignore mio, io non ho mai trovata cosa che mi faccia maggiore difficultà di quella santa epistola, et Aristotele a paragon suo mi pare una cianza » (en FRIEDENSBURG, ibid., 183).

5 CANTÙ, *Gli Eretici d'Italia*, II, 180.

6 « Onde prego V. S. Reverendiss. che voglia interponere tutta quella grande autorità, che ha in questo presidio della divina grazia; talmente che discussa ogni cosa con maturità li poberi Idioti che per queste controversie non hanno se non incertitudine di se medesimi, sappini quello, che debbono e credere, e sperare » (*Opera omnia*, I, 120-121).

que deben llevar la paz. El mal que proviene al pueblo es evidente; « perché non potemo negare che da un modo di predicar la gratia é nata tra molti opinione di non volere ne fuggire il peccato ne far bene con dire: Se Dio mi dara la gratia, a ogni modo faró bene; quando non me la dia, non voglio perder il tempo. Dall'altro modo é nata una confidentia nelle opere et nelle forze proprie troppo pernitiosa ». Quiera Dios mover las cabezas de la Iglesia a proveer a esta necesidad « accioché si metta un giorno fine a le dispute e si venghi a quella perfectione di conoscere la via della salute, la qual quieti le menti et le faccia convenire in un fermo et saldo proposito di lodar Iddio in tutto quell' che ha fatto e disposto di noi » [7].

El testimonio de Seripando nos revela la existencia de una polémica profunda entre los predicadores católicos; divergencia en el « modo de predicar la gracia », que ocasionaba entre los oyentes o una falsa confianza en la gracia hasta caer en la pasividad o una « perniciosa » confianza en las propias obras, hasta caer en la subestimación de la acción de la gracia, es decir, unos predicadores exageraban exaltando la gracia y otros exaltando la acción del hombre. El sentido de polémica entre los predicadores aparece más patente en el testimonio del Cardenal Contarini, el cual el 12 de junio de 1537 escribe desde Roma a un monseñor de Verona al enterarse de que Manco de Cremona, monje de Santa Justina, « uomo di santissima vita e buona doctrina », había cesado de explicar las Epístolas de San Pablo en Padua. No solamente ha cesado, sino que el demonio ha excitado a algunos que tienen celo pero no « secundum scientiam », « li quali perché Lutero ha detto cose diverse de gratia Dei et libero arbitrio: si hanno posto contra ogni uno il quale predica et insegna la grandezza della gratia, et la infirmitá humana; et credendo tali contradire a Lutero contradicono a Santo Agustino, Ambrosio, Bernardo, Hieronimo, San Thomasso; et brebiter mossi da buono celo ma con qualche vehementia et ardore di animo, non se ne acorgendo in queste contradictioni loro deviano dalla veritá catholica et si acostano alla heresía pellagiana e pongono tumulti nel popolo ». Por lo tanto recomienda Contarini al monseñor de Verona, que vele « quia inimicus homo non dormit » [8].

El testimonio es precioso; nos muestra, junto a espíritus que fácilmente recelan encontrarse con discípulos de Lutero, aquellos que temen se caiga en Caribdis por evitar Escila, — la comparación la encontraremos más tarde en el mismo Contarini —, que se caiga

---

[7] Nápoles, 3 de julio de 1539. En JEDIN, *Seripando*, II, 481.
[8] DITTRICH, *Regesten*, 270.

en el pelagianismo por evitar el luteranismo; que por luchar contra Lutero, se ponga en frente de los doctores San Agustín, etc. En la mayor parte de los espirituales, que encontraremos en nuestro estudio se vive la preocupación de dar con el paso equidistante de Escila y Caribdis, la preocupación de ponderar la gracia y recordar la enfermedad humana sin caer en las negaciones luteranas.

Alejados « a priori » de Lutero, tienen en cuenta la posible exageración contraria que lleve al pelagianismo, — recuerdan ese peligro Pole, Carnesecchi, etc. —, de tal modo que a veces dan la impresión de luchar contra los católicos con más fuerza que contra los luteranos. Y es que, digámoslo desde ahora, esta polémica es polémica de católicos.

Se comprende el deseo de Seripando de que la Iglesia decidiera la cuestión, disipando la confusión y evitando una polémica que llegaba hasta el mismo pueblo, — « e pongono tumulti nel popolo » —. El deseo de Seripando en parte será realizado en el Concilio de Trento. Mientras tanto, flota en el ambiente la aspiración a la certeza y claridad en medio del afán de llegar a la verdad de muchos que sólo presentan el título de « varones espirituales » y de formación autodidacta. A la teología cotólica se le pide que aclare y determine la verdad que ha de alimentar y guiar las almas; la necesidad, más que intelectual es vital. Se anhela dar con « el camino de la salvación », con el quicio seguro y definitivo de la vida espiritual.

5. — Desgraciadamente la Teología católica no estaba madura para saciar esa necesidad de las almas. Lortz, estudiando la situación de la teología al inicio del siglo XVI, ha constatado que dominaba una oscuridad teológica (Die theologische Unklarheit) por la que muchos hombre de iglesia, especialmente en Alemania no sabían distinguir entre lo que era dogma intocable y lo que era opinión teológica discutibile [9]. Este estado de la ciencia teológica, si contribuyó a la propagación del luteranismo, explica en parte la confusión dolorosa que hemos notado en ese plano menos científico pero vital, del dogma hecho vida. Antes de ofrecer a la vida de las almas los dogmas soteriológicos y de la gracia en fórmulas claras y ricas, tenía la teología que cumplir graves funciones. En primer término tenía que renovarse ella misma metodológicamente para lograr un andar vital y ganar el prestigio perdido. Tenía que defenderse a sí misma de los ataques envenenados que le llegaban

[9] LORTZ, *Reformation*, I, 137.

desde diversos planos de la cultura y religiosidad. Y con el surgir de Lutero tenía que defender el depósito de la fe.

Años laboriosos para la teología polémica los que corren desde 1517 hasta el período italiano que analizamos nosotros. Obligada a rebatir las aristas más salientes de los errores luteranos y a probar que ellos estaban contenidos en las condenaciones eclesiásticas de herejías anteriores, fijó los artículos controvertidos; pero el fragor de la batalla no le permitió profundizar en la realidad íntima y religiosa, que hacía la fuerza de la doctrina de Lutero: la mediación de Cristo y la necesidad de descansar por la confianza en El, necesidad sentida en toda la cristiandad.

En los años que siguen a 1530, se observa una orientación nueva y más positiva en la teología. La pura polémica se va convirtiendo en « teología de predicación » [10]. Eck, el polemista más acérrimo, publica desde 1530 una colección de sermones en cinco volúmenes: el primero y segundo sobre los Evangelios dominicales (1530), el tercero sobre los Evangelios festivos (1531), el cuarto sobre los Sacramentos (1534) y el quinto sobre los diez mandamientos (1539). Aparecen con más frecuencia los Catecismos, ya los destinados al pueblo, como los dirigidos a los párrocos y predicadores, los cuales les sirven de punto de referencia en el anunciar la palabra divina [11].

El influjo de los Catecismos es innegable, pero serán los teólogos unionistas, evangelistas o paulinistas, como se les quiera llamar, como Gropper, Pflug, Contarini, etc., los que intenten proponer en fórmulas teológicas la verdad católica sobre la realidad que atrae con más sugestión el mundo cristiano; el mérito de Cristo y su apropiación por el hombre, destruyendo el prejuicio de que la doctrina católica mediatizase la gracia divina y la mediación de Cristo.

Pero en este aspecto la síntesis final no la darán ni la teología controversista ni la paulinista más o menos autodidacta; la dará la teología renovada en las aulas salmantinas y complutenses que recogerá en síntesis vital escolasticismo y humanismo. El servicio que prestaron aquéllas a la doctrina católica es innegable y meritísimo; pero la nueva teología fué quien impuso claridad, exactitud y riqueza a las fórmulas tridentinas. Después de Trento el estado de confusión se va disolviendo a medida que la teología católica va derramando luz en todos los estratos religiosos del pue-

---

[10] Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, 326.

[11] Respecto de Italia, cfr. el cap. *In Catechismo nel cinquecento*, de Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, I, 1ª, 335-370.

blo cristiano, en una orientación decididamente pastoral de la enseñanza católica.

Hay que tener en cuenta el estado histórico de la conciencia cristiana de Italia y el de la teología católica en los años pretridentinos para enjuiciar con exactitud la corriente del evangelismo italiano, en la que entra Valdés. Inquietudes religiosas profundas que intentan resolver varones, ante todo espirituales, a la luz de los escritos de S. Pablo y de la experiencia vital. Laicos o clérigos, siempre se trata de espíritus de formación autodidacta, de confianza ilimitada en la iluminación interior, de buena voluntad; pero de incompleta visión del panorama doctrinal que atrae a los grandes controversistas. Espíritus sensibles natural y sobrenaturalmente que ponen mano a la obra de llevar a las almas los sentimientos de S. Pablo y de S. Agustín para revestirlas de Cristo.

II

1. — Los breves apuntes anteriores sobre el ambiente religioso de Italia en el momento que interviene Valdés, nos hacen encontradizos con su magisterio espiritual en Nápoles. Es precisamente por estos años cuando la ciudad del Vesubio comienza a llamar la atención, aunque levemente, por su curiosidad religiosa. Hasta este momento, no.

No es en Nápoles donde madruga la propaganda reformista; sale su nombre entre las primeras previsiones de Roma contra los libros peligrosos, al solicitar el Papa Clemente VII a los nuncios de Venecia, Nápoles y al obispo de Trento que vigilen el curso de las publicaciones [12]; pero no existen datos de propaganda en Nápoles. Tampoco hay noticias sobre reuniones para discutir las cosas de religión, aunque en otras partes de Italia se localizan ya en 1524, en intensidad leve y en privado, y en 1532 en público. Tampoco llegan a Nápoles predicadores peligrosos, los cuales comienzan a preocupar en otras ciudades ya en 1528 con la aparición de Gian Battista Pallavicino y Girolamo Galateo [13].

Es precisamente al fijar Valdés su residencia definitiva en Nápoles, cuando los testimonios de la época comienzan a dar noticias sobre inquietudes religiosas y provisiones contra la herejía. El 4

---

[12] Los Breves de 12, 17, 20, 25 de Enero de 1524 en Fontana, *Documenti Vaticani*, en « Arch. della Soc. Rom. di Storia patria », 15 (1892) 76-82.

[13] Cfr. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, I, 1ª, 460-463.

de febrero de 1536 el Emperador, que se encontraba en Nápoles, dió un edicto prohibiendo todo trato con herejes o sospechosos de herejía bajo pena de confiscación de bienes y pérdida de la vida. En agosto del mismo año tiene lugar la intervención de la Curia Arzobispal contra personas tachadas de luteranas. Afirma Rosso que el 7 de agosto de 1536 hubo un gran terremoto y que el mismo día fueron encarceladas algunas personas por sospecha de defender opiniones luteranas [14].

El mismo año, durante la cuaresma, había predicado en Nápoles Bernardino de Ochino, y, según veremos, dió motivo de sospechas. En 1539 encontramos en Nápoles al predicador conventual Juan Buzio de Montalcino, que había sido lector de teología en Brescia, Milán y en la Universidad de Bolonia en 1533 y donde había defendido la justificación por la fe. Lector en San Lorenzo de Nápoles, sin relaciones que sepamos con Valdés, disputará contra otros predicadores sobre la fe y las obras, y terminará procesado en Roma en 1553. Lo mismo podemos afirmar de un maestro de escuela, agustino secularizado, Lorenzo Romano, que no sólo en Nápoles sino también en Aversa y Caserta se dió a explicar la Lógica de Aristóteles y las Epístolas de San Pablo y siguió más tarde propagando libros de la justificación por la fe, como el *Beneficio de Cristo* [15]. Las predicaciones de Ochino y de Vermigli en 1539 llevarán momentáneamente las disputas de la fe a las mismas plazas del mercado. Es a estos años, a los que ha de referirse el testimonio de Falengo que habla de un despertar religioso en la Campania, asistiéndose al expectáculo de las damas que hacían de las pláticas religiosas el centro de la vida de sociedad [16].

2. La actuación religiosa de Valdés en su fase más profunda e intensa creemos que corresponde a estos últimos años, 1538-1541, cuando llegan a Nápoles Flaminio, Carnesecchi, etc. Hora es ya de precisar las personas que han compuesto el círculo valdesiano.

En primer término, hay que despojar el magisterio espiritual de Juan de Valdés de ese fondo de muchedumbres que, según una tesis muy acariciada por historiadores antiguos, habrían seguido sus doctrinas como discípulos. Hasta la segunda mitad del siglo pasado, la fuente de noticias sobre el reformismo en Nápoles y aun en toda Italia, fué la vida de Paulo IV, escrita por el P. Caracciolo, cuyas deficiencias anotamos ya en la introducción bibliográfica. Guía insegura; en ella se afirma que los secuaces de Valdés

---

14 G. Rosso, *Istoria delle cose di Napoli*, en la « Raccolta » di Gravier, 73.

15 Amabile, *Il Santo Oficio*, I, 137.

16 Folengus, J. Baptista, *In Psalterium Davidis ... commentarij*, 433.

en Nápoles fueron 3.000, señalando la circunstancia de que muchos de ellos eran maestros de escuela [17].

Por el contrario, los documentos inmediatos a los acontecimientos, muestran que el círculo en que actuó Valdés fué reducido y que su influencia no desbordó por anchas esferas. Sin duda alguna, el P. Caracciolo califica de secuaces valdesianos a todos los que en la Campania mostraron inquietudes religiosas de cierto peligro, aunque nada tuvieran que ver con el círculo valdesiano. Además no es improbable la exageración, aun en esto, tratándose de un autor que quiere probar la eficacia de la Inquisición y de la vigilancia de su Orden en desarraigar una herejía extensa y amenazante. Por diverso concepto, hubo autores protestantes que exageraron el número de los adheridos a Lutero en tierras de Italia para probar la vitalidad proselitista de su doctrina.

Para no distraernos luego, al seguir la corriente espiritual conectada con Valdés, anotemos los otros focos de inquietud religiosa surgidos en Nápoles simultáneamente o poco después de la intervención del español.

Ya vimos, cómo en 1539 predicó en Nápoles el conventual Juan Buzio di Montalcino, Lector en San Lorenzo de Nápoles; igualmente, cómo Lorenzo Romano divulgaba una doctrina semejante. De ninguno de los dos consta que estuvieran en relaciones personales con el conquense, aunque el segundo se pondrá en contacto más tarde con algunos de sus amigos.

Las confesiones de algunos napolitanos procesados, como Lorenzo Tizzano y Julio Basalú, son útiles para poder concretar más el ambiente religioso de signo inquietante de Nápoles, ya que señalan errores y dan nombres que sugieren la existencia de múltiples tendencias religiosas, aunque fueran de escasa influencia [18]. Las confesiones de Benedicto Florio, llamado Lorenzo Tizzano, sacerdote secularizado de la Congregación del Monte Olivetto, son particularmente interesantes, a pesar de que la sicosis de la persecución inquisitorial, que le dominaba, nos debe poner algo en guardia respecto a la exactitud de sus afirmaciones. Distingue tres especies de errores, abrazados por él en Nápoles, señalando las

---

[17] *Manuscrito de la Casanatense*, Fol. 217. Por grave error de interpretación fué afirmado por algunos que los secuaces de Valdés fueron « 3000 maestros de escuela ». Por ejemplo, Ranke, L., *Die Römischen Päpste in dem letzten vier Jahrhunderten*, 93.

[18] Las confesiones de Tizzano las publicó Domenico Bertí, *Di Giovanni Valdés e di taluni suoi discepoli*, en « Atti della Reale Accademia dei Lincei », a. CCLXXV, ser. 3a., II, 61-81. La transcripción del texto no es del todo perfecta; cfr. Amabile, *Il Santo Officio*, I, 124. La Confesión de Basalú la publicó Amabile, *op. cit.*, I, 162-164.

personas que le iniciaron en ellos o que fueron cómplices de doctrina: unas son opiniones luteranas, otras anabaptistas, otras diabólicas. Al explicar las opiniones luteranas, salen los nombres de Valdés y amigos. Estamos por tanto en la línea valdesiana, aunque ya enturbiada, pues aparecen errores sobre la Iglesia, no enunciados por el conquense; Tizzano mismo afirma que los errores los fué abrazando parte por los escritos de Valdés, parte por los libros de luteranos.

Relata luego las opiniones anabaptistas y diabólicas, las cuales abrazó muerto Valdés y en las que fué iniciado por personas que no entraron en el círculo valdesiano, el abate Busale y el excapuchino Francisco Renato. Anotemos que la opiniones anabaptistas comprendían negaciones de la Divinidad de Cristo, de la presencia de Cristo en la Eucaristía, etc.; las diabólicas, negaciones de que Cristo fuera el Mesías, esperando que todavía estuviera por venir.

Julio Basalú por su parte dió nombres de varias personas, algunas de las cuales profesarían la opinión de la justificación por sola la fe sin obras; entre ellas están varios de los amigos de Valdés. Además salen nombres de personas que abrazan ese artículo de la justificación con todas las consecuencias, otras que profesan errores sobre los Sacramentos, sobre la divinidad de Cristo, etc.

Estamos, por tanto, en un ambiente de antitrinitarismo, de mesianismo, ajeno al círculo de Valdés, aunque algunos de los que se acercan a éste tuvieran relaciones con aquél. En el proceso de Carnesecchi, en el que salen a relucir tantos nombres y errores, no se atribuyen a Valdés aquellas opiniones. Balbani, ministro de la Iglesia italiana en Génova, y que debió conocer los napolitanos refugiados en esa ciudad, en la vida de Galeazzo Caracciolo, al dar el cuadro de la vida religiosa de Nápoles por estos años, distingue los anabaptistas y arrianos de los discípulos de Valdés [19].

---

[19] Balbani, *Historia de la vita di Galeazzo Caracciolo*, 26-27. Posteriormente varios historiadores no tuvieron en cuenta esta distinción y, sin duda alguna, ésta fué una de las causas inconscientes que llevaron en el siglo XVII a catalogar a Valdés entre los antitrinitarios, aparte de la facilidad con que en Italia se acusaba a los españoles de no sentir bien de la Trinidad. Precisamente una de las intenciones de Domingo Bertí, al publicar el proceso de Tizzano, era testimoniar la existencia de opiniones antitrinitarias en Nápoles por los años de Valdés. Bertí viene a afirmar que se puede decir con fundamento que el español las abrazaría, ya que las profesaban sus amigos íntimos, Villafranca y Pedro de Castilla. Aparte de que la intimidad de estos españoles con Valdés no parece que fué tan grande, Bertí se engaña en la interpretación del testimonio de Tizzano; éste señala a Pedro y Villafranca como partícipes de las opiniones luteranas y no de las anabaptistas, ni diabólicas. De

3. — Tódos estos testimonios muestran que las inquietudes religiosas de aristas más salientes no conocen al español como autor y jefe. Apartadas esas líneas espirituales, es ya tiempo de seguir la conectada con el conquense.

Conocemos ya la primera discípula y confidente: Julia Gonzaga. Hemos señalado la cuaresma de 1536 como el comienzo de las relaciones espirituales entre ambos. Ese sería también el inicio del valdesianismo en Nápoles. En Roma, Valdés aparecía como « caballero de capa y espada »; llegado a Nápoles, probablemente en la segunda mitad del año 1535, estuvo muy metido en preocupaciones políticas y sociales hasta la cuaresma de 1536, como lo demuestra el carteo con el Cardenal Hércules Gonzaga. Con la partida de la corte, Valdés queda en sosiego y en disposición de poder entregarse al estudio de la vida religiosa y espiritual.

Creemos por otra parte, que el magisterio espiritual del conquense alcanza la plenitud en profundidad de doctrina y en radio de influencia por los años 1539-51. Es entonces cuando llegan a Nápoles espíritus con preocupación religiosa que comprenderán a Valdés y serán sus fieles discípulos o confidentes. Traslademonos a esos años, anotando las personas que se le acercan en ellos, para señalar a la vez los que han podido relacionarse con él en años anteriores.

4. — En 1539 encontramos en Nápoles a Marco Antonio Flaminio (1498-1550), quizá el amigo predilecto de Juan, después de Dña. Julia [20]. Tras la bella princesa de Fondi, el delicado humanista de Serravalle junto a Imola. El genial poeta venía con un haz de amistades en el plano religioso, social y literario. Al servicio de Giberti, Arzobispo de Verona, gozaba de la estima del Papa Paulo III, de los Cardenales Contarini, Caraffa, Pole, del Obispo de Módena, Morone, de Seripando, General de los Agustinos, del abad Cortesse, etc.

En la primavera de 1539 llega a Nápoles por motivos de salud en busca de un clima más propicio que el de Verona. No encontrando alojamiento, va a Sessa donde su amigo Galeazzo Florimonte de Sessa, después Obispo de la ciudad. Pasa luego a Caserta, hos-

Pedro de Toledo afirma expresamente que no las profesaba y Villafranca no es nombrado tampoco entre los secuaces. Cfr. BOEHMER E., *Se il Valdés possa con ragione esser sospetto di eresia. Risposta al Prof. Domenico Berti*, en « Rivista Cristiana », de Firenze 7 (1879), 249-251.

[20] Sobre Flaminio, Cfr. SCHELHORNIUS, *De religione M. A. Flaminii*, en « Amoenitates Hist. Eccles. et litterariae », II, 1-179. Sobre todo, E. CUCCOLI, *M. A. Flaminio* (Bologna 1897).

pedándose en casa del culto y rico señor G. Francisco d'Alois. La nobleza de Nápoles le invitaba y festejaba, Ferrante Brancaccio le ofrece su palacio y allí puede soldar las relaciones con Girolamo Seripando y con el amigo de éste, Mario Galeota.

Es entonces cuando inicia la amistad con Juan de Valdés. El español no ha « convertido » a Flaminio al estudio de las cosas espirituales; el humanista venía con un historial de piedad notable. Había pasado 14 años junto al piadoso y austero reformador de Verona, el Arzobispo Giberti. Había intervenido en las reuniones espirituales de Venecia de 1530, el alma de las cuales era Contarini. Había intentado ingresar en los « Clérigos Regulares » en 1524 y 1535 [21]. En 1538 había salido en las prensas de Juan Patavino de Venecia su paráfrasis a treinta y dos Salmos, muy alabada por los espirituales. Su entrega a las cosas de piedad se había ido acentuando cada año más. El 9 de agosto de 1537 escribía de Verona a Pedro Panfilio anunciándole el adiós que había dado a los estudios profanos y su resolución de entregarse a la meditación de la fe cristiana [22].

En 1539 interviene en la disputa en torno a la predestinación con cartas a Contarini y Seripando [23]. Estas son muy interesantes, porque reflejan la proyección espiritual de Flaminio antes de poder ser influenciado por Valdés. Recojamos algunos puntos característicos.

La disputa en torno a la predestinación habíase suscitado con ocasión de la predicación del agustino Museo en la catedral de Siena en 1537. Contarini envió una explicación de la difícil cuestión a principios de enero de 1538 a Lattanzio Tolomeo [24]. No agradó la posición de Contarini al canónigo de Verona, Tulio Crispoldi, el cual envió al Cardenal una carta, explicando su punto de vista. Contarini respondía a Tulio y a la vez enviaba ambas cartas, la de Tulio y su respuesta, al humanista Flaminio que no compartió su punto de vista, sintiéndose más bien solidario de la sentencia de Tulio.

---

[21] Cfr. Kamiuski D. G., *M. A. Flaminio e i chierici Regolari*, en « Regnum Dei », 5 (1946), 5-18.

[22] La carta en Schelhornius, *Amoenitates historiae ...*, II, 88.

[23] Las cartas de Flaminio a Contarini y Seripando están publicadas en Cuccoli, *M. Antonio Flaminio*, App. I, pag. 269-287. Las cartas a Contarini están sin data. Las epístolas de Seripando a Flaminio las ha publicado H. Jedin, *Seripando, II, Anhang* II, pág. 474-488.

[24] Publicada por Hünermann, en « *Corpus Catholicorum* », 7, 44-47. Cfr. H. Jedin, *Ein Streit um den Augustinianismus vor dem Konzil von Trient*, en « Roemische Quartalschrift » 35 (1927) 351-368.

Flaminio expone así la diversidad de las opiniones. Todos están de acuerdo en que la gracia divina es como el sol, que ilumina igualmente a todos los hombres. Ahora bien, según Contarini, el no poner obstáculo a esa iluminación divina es como el sol, que ilumina igualmente a todos los hombres. Ahora bien, según Contarini, el no poner obstáculo a esa iluminación divina es obra del libre albedrío; según Tulio y Flaminio, no se puede dejar de poner obstáculo si no es por particular gracia de Dios [25]. Como se ve, la cuestión no versa propiamente sobre la predestinación, sino sobre la gracia y el libre albedrío. Flaminio señala en seguida el criterio de solución, en el cual se asoma la desconfianza que le merecen las razones humanas. Tratándose de cosas espirituales y divinas, hay que medir la verdad por la Escritura Santa, « perché se vogliamo fondare nelle regioni che sono giudicate bone dal nostro lume naturale, stiamo in gran periculo di rimanere nelle tenebre et diventare huomini animali et non huomini spirituali » [26]. Ahora bien, la opinión de Tulio está más conforme con las Sagradas Escrituras, que maldice a quien confía en el hombre, que manda confiar en Dios, etc. Los mismos sentimientos se hallan en los Santos Padres, que afirman que toda la justificación viene de Dios; cita a S. Ambrosio, S. Agustín, S. Próspero, S. Anselmo, S. Bernardo, Santo Tomás.

Como se advierte, la argumentación se basa en el terreno místico de que el hombre no puede confiar en sí mismo, sino en Dios. Por eso, termina con una aspiración mística. Dios me libre, afirma, del deseo de querer que el aceptar y poseer su gracia dependa de mi albedrío, ya que éste, « è troppo libero et potente a seguir il male, ma pigrissimo et impotente a seguire il bene, se non è sovenuto et fortificato dalla tua inmensa benignità ». La opinión de Tulio hace a Dios más misericordioso, pues es verosímil que poquísimos o casi ninguno se salvarían, si Dios concediera la gracia a sólo aquellos que no pusieran obstáculos por sí mismos a ella. « Io mi godo sommamente di diffidarmi in tutto di me stesso et mettere tutta la mia speranza nella infinita misericordia del Signore » [27].

La semejanza de la postura espiritual de Flaminio con la de Valdés es patente; la misma desconfianza en las luces de la razón, la misma insistencia en afirmar la « enfermedad », debilidad e impotencia del libre albedrío y la misma necesidad mística de des-

---

[25] Cuccoli, *M. Antonio Flaminio*, 270.
[26] Ibid., 270-271.
[27] Ibid., 274.

cansar por la confianza en la misericordia de Dios. La segunda carta a Contarini, en respuesta a una de éste del 18 de enero de 1539 en que rebatía su opinión, se mantiene en las mismas ideas y en la misma postura valdesiana. Recuerda la afirmación paulina, « cavete ne quis vos decipiat per philosophiam » y a la urgencia de Contarini de que las exhortaciones a los réprobos suponen que en sola su mano está el corresponder a la gracia, responde con la idea, que se lee también en Valdés, de que las exhortaciones a los réprobos no son para salvarlos sino para que sean inexcusables [28]. Da fin al carteo con una postura muy valdesiana; no quiere hablar más de esa difícil cuestión, bastándole saber que su salvación depende « de la infinita misericordia de Dios y su condenación de la propia culpa » [29].

Flaminio, con todo, llevó consigo la cuestión a Nápoles y desde Caserta pide el parecer del General de los Agustinos Eremitas, Girolamo Seripando, mandándole el carteo tenido sobre el asunto entre Contarini, Tulio y él. Seripando con fecha de 3 de julio de 1539 le responde con una carta ungida de humildad y ponderación teológica. Distingue Seripando entre el decreto de la predestinación y su ejecución; sobre esta última versaría la disputa. Afirma que en ese plano de la ejecución de la predestinación, Dios da dos especies de gracia, la una preveniente y repartida a todos, y la otra subsecuente, derramada sobre los elegidos. En realidad, con sentido teológico da a Dios lo que es de Dios y a la libertad lo que es de la libertad. No le agrada una sentencia como la de Tulio en que de algún modo parece seguirse la negación del libre albedrío, la excusabilidad de los réprobos y el hecho de que Dios sea causa del pecado. Ni le agrada la expresión de ser una sentencia conforme a la « lumbre natural » y la otra a la Sagrada Escritura [30].

La respuesta de Seripando no satisfizo a Flaminio, aunque le contentaba más que la sentencia de Contarini. Segun el humanista, la distinción de la doble gracia, preveniente y subsecuente, llevaría a los mismos inconvenientes de negar el libre albedrío en los elegidos bajo la gracia subsecuente, de la excusabilidad de los réprobos que no la reciben, etc. [31]. Además, ellos no niegan la libertad; el modo de obrar de Dios no la suprime, « perché noi non disciamo che egli constrigna i predestinati a consentire alla gratia, ma disciamo che egli soavemente a ciò fare gli dispone con quella

[28] Ibid., 277-278.
[29] Ibid., 278.
[30] Cfr. Jedin, *Seripando*, II, 474-481.
[31] Cuccoli, óp. cit., 284.

sua eloquentia che facilmente mollifica ogni durissimo cuore », ni que Dios obligue a los réprobos a rehusar su gracia, sino que por justo juicio, no les persuade de manera que la acepten, y así ellos, posponen al amor a las cosas terrenas el de las celestes, « et volontariamente corrono alla perditione » [32]. La solución al concurso de la acción divina y la libertad es la misma que vimos en Valdés al recoger su pensamiento sobre la libertad.

No despojamos, afirma Flaminio, al libre albedrío de la libertad, sino de aquel vigor y sanidad que tenía antes del pecado; lo hacemos enfermo e impotente para el bien, y « né l'infirmità scema la libertà, né la libertà toglie l'infirmità ». La diferencia entre la opinión de Seripando y la suya diferirá sólo en que la de aquél hace al libre albedrío más gallardo de lo que es en realidad, ya que, además de la Sda, Escritura y los santos doctores, « la continua experientia ci insegna manifestamente che il nostro libero arbitrio è infirmissimo al bene » [33].

Respecto a la anotación de Seripando sobre la relación entre la razón y la Sagrada Escritura, se refugia en Ricardo de San Víctor que dice que en la Teología hay cosas que casi van contra el discurso de la razón humana. Y respecto de la predicación del evangelio, supuesto que la fe es don de Dios, cree que el evangelio debe predicarse simplemente como mandó Cristo. No se lee en la Sda. Escritura que los Apóstoles y Cristo usaran los silogismos de Platón y Aristóteles para convencer a las gentes, « anzi si vede per l'esperienzia che coloro che vogliono mescolare supercelesti misteri della fede, fanno piú presto danno che utilità » [34].

Seripando volvió a contestar a Flaminio, aclarando definitivamente sus puntos de vista en carta del 31 de julio, a la cual contesta el humanista el 6 de agosto en unas breves líneas, en que le confiesa no satisfacerle totalmente su opinión, prefiriendo guardar silencio sobre una cuestión tan ardua [35]. Con esto se cierra el carteo entre ambos, modelo de respeto y caridad humilde. En el mismo curso de la discusión, Seripando escribía una epístola al Príncipe de Salerno, sobre la presciencia divina y la libertad humana [36].

Hemos anotado con cierta extensión la parte tomada por Flaminio en la célebre controversia sobre la predestinación para poner de relieve el interés que muestra por las relaciones transcendentales del hombre con Dios, antes de ponerse en comunicación

---

[32] Cuccoli, op. cit., 283-284.
[33] Cuccoli, op. cit., 284-285.
[34] Cuccoli, op. cit., 285.
[35] Cuccoli, op. cit., 287.
[36] Publicada en Jedin, *Seripando,* II, Anhang II, 468-473.

con Valdés y para que se vea la semejanza, si no identidad, de su postura espiritual con la de Juan. La misma desconfianza en la potencia del libre albedrío dejado en sus fuerzas naturales, la misma necesidad de confiar en la misericordia de Dios, el mismo acudir a la Sda. Escritura y a la experiencia con cierta difidencia a las luces del discurso humano. Teniendo en cuenta esto, cabe preguntarse si se ha de hablar de influencias de Valdés sobre Flaminio o de coincidencia de tendencias espirituales.

¿Trabarían conocimiento ambos durante el carteo de Flaminio con Seripando sobre la predestinación? Desde luego, Valdés parece estar al corriente, ya que al plantearse el problema de la predestinación en el comentario al capítulo octavo de los Romanos, hace referencia a lo mucho que ha dado que hablar ese pasaje, unos por no querer admitir la predestinación, otros por querer explicar que Dios no es injusto en predestinar a unos y no a otros. Valdés no quiere entrar en discusión, admitiendo la predestinación y tratando de sentirse predestinado y obrar como tal [37].

Haya sido o no la disputa aludida ocasión de los primeros contactos en terreno espiritual de Flaminio con Valdés, se adivina que tenían que congeniar pronto ambos humanistas. Lo cierto es que el de Imola se convierte en el confidente más admirador de Juan. Una de las causas que moverán a Carnesecchi a juzgar autorizadas las explicaciones de Valdés, será, como luego veremos, ver el elogio que hacía de ellas un espíritu tan sensato y recto como Flaminio. Bonfadio, en las loas de Valdés, escritas con ocasión de la muerte de éste, expresará a Carnesecchi su sentimiento por la pena de Flaminio: « Mi condoglio con messer Marcantonio, perché egli più che ogni altro l'amaba e ammiraba » [38]. Más tarde hemos de observar la parte que tuvo en la difusión de la doctrina y escritos de Valdés; él interviene en la redacción del *Beneficio de Cristo,* presenta escritos de Valdés a Contarini y Badía y los da a leer a Morone. Se dedica a traducir al italiano las *Ciento y diez Consideraciones* y el comentario al Salterio, etc. El y Dña. Julia fueron el punto de arranque de mayores irradiaciones de la doctrina de Valdés.

5. — Junto a Julia y Flaminio, el florentino Pedro Carnesecchi de Médici [39]. Llega a Nápoles en 1540. Nacido en 1508 de una familia próspera y muy unida a la potente de los Médicis, había hecho una carrera brillante. Sus relaciones de amistad fueron alargándose continuamente sobre todo por las vías de la corte de Roma.

---

37 *Romanos,* 146-147.

38 En G. Paladino, *Opuscoli e Lettere di Riformatori Italiani,* I, 96.

Entablólas con Hércules Gonzaga, Sadoleto, Pole, Morone, Seripando, por citar sólo nombres que han de salir en las siguientes páginas. Sobre todo gozó del favor del Papa Clemente VII. En la corte romana le nombró protonotario, concediéndole diversos beneficios y el privilegio de unir a su nombre el de los Médicis. Por ese medio entró en los planos de la política romana y trabó conocimiento con los diversos personajes que se acerbaban a Roma, como Hércules Gonzaga, Valdés, Juan Tomás Sanfelice, Victorio Soranzo, etc.

La muerte de Clemente VII señaló el final de su carrera en Roma como el de la de Juan de Valdés y otros. Que hubo cierto despecho al dejar Roma, parece sugerirlo una frase de una carta del conquense a Hércules Gonzaga, la cual a la vez indica que siguió existiendo correspondencia entre Carnesecchi y el conquense residente en Nápoles [40].

En 1540 en uno de sus viajes a la Italia meridional para visitar el beneficio de la abadía de Ebbolli, se detuvo largamente en Nápoles junto a Dña. Julia, a quien le unía una amistad antigua, hospedándose en el palacio del Príncipe de Salerno [41]. Dña Julia le introduce en la sociedad espiritual que rodea a Valdés. En realidad, conocía ya a varias de las personas que por esta fecha estaban en Nápoles; a Bernardino de Ochino que le había oído predicar en Roma en 1534 y en Florencia en 1536; a Victorio Soranzo, a Tomás Sanfelice. Conocía a Valdés, pero en Roma lo tenía por cortesano « modesto e ben creato » y como tal lo amaba; no creía que estuviera dado al estudio de las letras sagradas. Al contrario, en Nápoles lo encontró totalmente entregado a las cosas del espíritu y al estudio de la Sagrada Escritura [42]. La amistad con Juan se hace espiritual. Más tarde atribuirá a Dña. Julia la gracia de haberse puesto en contacto espiritual con el español. En carta a ésta del 18 de marzo de 1559 le confiesa que, antes de ser aconsejado por ella, no conocía a Valdés de la manera que era necesario y que no hubiera sacado de él todo el fruto posible si no hubiese sido por el crédito dado a la relación de Julia [43].

---

39 Sobre Carnesecchi, véase A. P. Agostini, *P. Carnesecchi e il movimento valdesiano*, (Firenze 1899).

40 « Si el Sr. Protonotario Carnesecchi verná a comer con V. S. Rma., le mandará leer el principio desta carta [que trataba sobre Julia Gonzaga], y no l'escrivo, porque creo sea hombre de su palabra, y assy no pienso estará en Roma », 18 de settiembre de 1535.

41 Cfr. Agostini, *Pietro Carnesecchi*, 101.

42 *Proceso*, 196.

43 Ibid., 310, 329.

Con todo, ante Carnesecchi su amigo Valdés no hubiera aparecido como « teólogo », si no hubiera comprobado la estima que hacía de él Fr. Bernardino de Ochino, que entonces predicaba en Nápoles y tomaba de Juan el argumento de muchos de sus sermones y si no se hubiera añadido el ponderado juicio laudatorio de Flaminio, prudente y docto para dejarse engañar y sincero y virtuoso para engañar a otros, sobre todo a su amigo íntimo Carnesecchi y « in cosa di tanta importanza come è la religione » [44].

Valdés, Julia, Flaminio y Carnesecchi de constitución débil y enfermiza los cuatro, de sentimientos finos y delicados, se unirán en estrecha amistad temperamental y espiritual.

6. — Carnesecchi al llegar a Nápoles, encontró a Juan de Valdés unido en amistad con Berdardino del Ochino y Vermigli, dos grandes predicadores, sobre todo el primero. Pedro Mártir Vermigli había nacido en 1500 en Florencia de una familia rica y noble en la que perduraba la memoria de Savonarola predicando en el Duomo [45]. Dotado de bellas cualidades naturales, había entrado con sólo 16 años y contra la voluntad de sus padres en el convento de Canónigos Regulares de San Agustín de Fiésole. Después de una carrera brillante en la Universidad de Padua, es destinado por sus Superiores al oficio de predicador cuaresmal en 1525, en el que en seguida se destacaron sus cualidades oratorias en una predicación viva y directa. Sus sermones arrastraron gran concurso de gente en Brescia, Mantua, Bérgamo, Pisa, Venecia, Roma.

Pronto fué elegido abad de Spoleto, de donde pasó de Superior al priorato de San Pietro ad Aram en Nápoles, beneficio muy codiciado. En Nápoles inició, junto a la predicación, la explicación de las epístolas de S. Pablo « con tanto crédito, afirma el Giannone, e concorso di gente, che chi non ci andava era riputato mal Cristiano » [46]. Posiblemente con ocasión de estas explicaciones, trabó conocimiento con Juan de Valdés. Carnesecchi nos dice que en 1540 lo conoció « per mezzo del Signor Valdés, del quale era molto amico » [47]. El Protonotario no pudo alternar con él, ya que Vermigli se ausentó de Nápoles poco después. Solo recuerda haberse confesado con él una vez, quedando satisfecho, aunque sólo le habló de la piedad y religión en general [48].

---

[44] Ibid., 196. Añádase a esto la amistad con Juan de otro predicador famoso, Pedro Mártir Vermigli.

[45] Sobre Vermigli, cfr. Schmidt, *Peter Martyr Vermigli* (Elberfeld 1858).

[46] Giannone, *Istoria civile del regno di Napoli*, 14, 638.

[47] *Proceso*, 518.

[48] Ibid. ¿Se confesaría así mismo Valdés con Vermigli?

7. — Vermigli tuvo ocasión de iniciar en Nápoles amistad con el más famoso predicador de la época, Bernardino de Ochino, que precisamente en 1536 había predicado en la Iglesia de San Giovanni Maggiore, perteneciente a los Canónigos Regulares [49]. Bernardino, nacido en 1587 en Siena en el barrio de la Oca, llega a Nápoles con aureola de asceta y de predicador insustituible. Entrado en la Observancia en 1502, Provincial de la Provincia de Siena en 1523 y Vicario General de las « Provincias Cismontanas » en 1533, había pasado a la nueva Reforma de los Capuchinos en 1534. La reputación de gran predicador crece desde entonces desmesuradamente. De « voz perfectísima », en opinión de Agustín Gonzaga, de figura ascética, de oratoria rápida y oportuna, hablaba con fervor y libertad del camino cristiano y de la salvación, sin miedo a atacar los vicios [50]. Las iglesias no contenían las muchedumbres que se apretujaban para oirle. Se ganó como admiradores desde el Papa y Cardenales hasta las damas como Victoria Colonna y Catalina Cibo y humanistas libres como Bembo y Aretino. Bembo le admiraba en extremo y le llamaba « mio » en carta a Victoria Colonna, sintiendo que su predicación era « moderna » y evangélica; que no era de la misma escuela de la que había escrito. « Che cosa devo andare a fare alla predica? Non si ascolta altro che il Dottore sottile garrire contro il Dottore angelico e poi viene di mezzo como terzo Aristotile e mete termine alla questione » [51]. La fama de predicador originó tan fuerte demanda de las ciudades, príncipes y obispos para tenerle como orador cuaresmal, que el mismo Papa tuvo que intervenir para decidir en qué ciudad debía predicar. A esto se añadió la dignidad de definidor general de su Orden en 1535, y de General en 1538, confirmado en este último cargo en 1541.

A Nápoles vino cuatro veces, predicando en 1536 en San Giovanni Maggiore, en 1539 en la Catedral, de paso para Sicilia y a la vuelta en 1540. En Pentecostés de 1541 se llegó a la ciudad del Vesubio con ocasión del Capítulo General, en el que fué reelegido General de la Orden. En 1536 tuvo entre los oyentes al Emperador Carlos V, que salió muy complacido, ya que, según el testimonio de Rosso, predicaba con tanto espíritu y devoción que era capaz de mover las piedras [52].

---

[49] Bernardino de Ochino ha sido objeto en los últimos años de copiosos estudios. Todavía, sin embargo, la biografía más completa es la de K. Benrath, *Ochino von Siena* ... (Leipzig 1875). Una bibliografía sobre él se encuentra en *Lexicon Capuccinorum* (Romae 1951) col. 1234-36.

[50] Cfr. Carta de Agustín Gonzaga a la Marquesa Isabel, del 12 de marzo de 1535, en Luzio, *Vittoria Colonna*, « Rivista Stor. Mantovana », I (1885) 26.

[51] K. Benrath, *Bernardino Ochino* ... 21.

[52] Rosso, *Istoria delle cose* ... en la « Raccolta » de Gravier, VIII, 2ª, 70.

Surgieron en esta ocasión voces de acusación contra su predicación, pero el capuchino supo defenderse bien ante el Virrey, y amigos como Ascanio Colonna, hermano de Victoria, se apresuraron a defenderlo [53].

En 1539 y 1540 suscitó también algunas sospechas. Sabemos por el testimonio de Carnesecchi que, por lo menos en el año 40, solía tomar el punto de muchas de sus predicaciones de Valdés, que se lo mandaba en una « carticella » la víspera de predicar [54]. Según el testimonio de Castaldo las predicaciones de Occhino dieron tal impulso a las discusiones públicas sobre la Sagrada Escritura, la fe y las obras, el Purgatorio, la potestad pontificia, etc., que hasta en el mercado se hablaba de las Epístolas de San Pablo [55].

Es posible que Valdés hubiera escuchado al capuchino ya en Roma en 1534, junto con Carnesecchi, que no sólo le escuchó sino que le visitó [56]. En todo caso, por los años 1539 y 40 las relaciones del español con Ochino eran estrechas. No nos atreveríamos a afirmar lo mismo ya para el año 1536, aunque al analizar el *Alfabeto,* hayamos sospechado que el predicador a que alude, fuera Bernardino. El testimonio de Carnesecchi se refiere al año 1540.

8. — En las cinco personas enumeradas — Julia, Flaminio, Carnesecchi, Ochino y Vermigli —, tenemos los más eximios amigos, confidentes o discípulos de Valdés. Junto a ellos se pueden nombrar otras de intimidad más leve algunas, y otras de escaso contacto personal con el español. Los procesos de Carnesecchi, Tizzano y Basalú dan nombres de diversas personas con opiniones luteranas; pero pocas de ellas trabaron relaciones personales con Juan y sus ideas a veces las abrazaron por otros medios.

Las relaciones sociales de Valdés fueron el mejor cauce de su proyección espiritual. Varias de las personas que se unieron espiritualmente con él, venían del círculo social que rodeaba a doña Julia, a Flaminio y Carnesecchi. Sobre todo la Gonzaga y Flaminio influyeron en la radiación de las ideas. Sabemos ya la intervención de la primera con Carnesecchi; en cuanto a Flaminio, no predicaba en Sessa y Caserta, como afirma el P. Caracciolo [57], pero no dejaba

---

53 Véase la carta de Ascanio Colonna a A. Ricalcati del 7 de Mayo de 1537 en TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia,* I, 2ª, 115-117. Victoria Colonna le defendía también de las acusaciones ante el Cardenal Hércules Gonzaga, atribuyéndolas a envidias. Véase *Carteggio di V. Colonna,* 137-140.

54 *Proceso,* 196.

55 CASTALDO, en la « Raccolta » de Gravier, VI, 1ª, 73-74.

56 AGOSTINI, *Pietro Carnesecchi,* 83.

57 *Vita di Paolo IV,* Mans. Casanatense, fol. 197vo.

de influir en sus amistades. Sabemos por el testimonio de Carnesecchi que aun en cartas hablaba de la doctrina de la justificación, escuchada de labios de Valdés, por ejemplo, en la dirigida a Priuli, el amigo de Pole, que entonces estaba en Roma [58].

De los que conocieron a Valdés, comulgando más o menos con su doctrina, y de los que se adhirieron luego a ella, unos eran gente de la península que pasaba alguna temporada en Nápoles, como Carnesecchi y Flaminio; así el humanista historiador Jacobo Bonfandio, a quien Valdés pudo conocer en Roma cuando estaba al servicio del Cardenal Merino, Obispo de Jaén, cuyas aficiones erasmistas son conocidas lo mismo que sus relaciones con Alfonso de Valdés, lo cual hace suponer que Juan tenía acceso a aquella casa. Conocemos ya la entusiasta alabanza que de Valdés hizo Bonfadio, el cual acabó ajusticiado en Génova [59]. Pasaron también por el círculo de Valdés en estos años Lattancio Ragnoni de Siena y el veneciano Victorio Soranzo, que luego será Obispo de Bérgamo [60].

Entre los meridionales que parece tuvieron relación con Valdés, están Francisco d'Alois o Francisco Caserta, noble y literato, que hospedó en Caserta a Flaminio y que frecuentemente venía a Nápoles; Apolonio Merenda, sacerdote de Cosenza que en 1540-41 estuvo en Nápoles de capellán de Mons. Arcella, obispo de Policastro y que después será capellán de Pole en Viterbo. A estos se puede añadir Donato Rullo, amigo más bien de Flaminio y Carnesecchi y de Pole y Giberti. Como amigos de doña Julia aparecen el Obispo Verdura y el gentilhombre Messina, Bartolomé Spadafora, los cuales quedarán comprometidos en la persecución, pero no consta que fueran amigos de Valdés [61].

De las personas residentes en Nápoles, una de las más notables fué el Arzobispo de Otranto, Pietrantonio di Capua que en 1541 estaba en Nápoles, gran amigo de Valdés, al cual asistirá en la muerte [62]. Es muy probable que conociera a Valdés el Obispo de Cava, Juan Tomás Sanfelice, campañero de Soranzo, por el cual fué iniciado en el estudio de las letras [63]. Lo mismo podemos decir de Mario Galeota, gran amigo de Seripando, y muy me-

---

58 *Proceso*, 206.

59 Amabile, *Il Santo Officio*, I, 140.

60 Cfr. P. Paschini, *Un Vescovo disgraziato nel cinquecento italiano* en « Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento » (Roma 1945) 91-154.

61 Cfr. S. Caponetto, *Un seguace di Valdés: L'oratore siciliano B. Spadafora*, en « Bolletino Storico di Studi Valdesi », 1940.

62 Carnesecchi, *Proceso*, 521.

63 Ibid., 210.

tido en el círculo de amistades de Flaminio y Julia [64]. De Seripando contentémonos con afirmar aquí que debió conocer al español, pero no entabló amistad con él. Más tarde estudiaremos si a esto haya que añadirse que el agustino se hubiera formado un juicio peyorativo sobre Juan en vida de éste.

Otros napolitanos que pudieron conocer a Valdés, sin relaciones íntimas, son Ferrante Brancaccio, que hospedaba a Flaminio, Galeazzo Caracciolo, Marqués de Vico, el cual parece que fué presentado a Valdés por Francisco Caserta, pero solamente se adherirá a la doctrina y vida espiritual de los valdesianos en 1543; Germán Minadois, monje de Monte Casino, el cual posiblemente era hermano de Juan Minadois, que aparece como heredero en el testamento de Valdés, y el Abate Marcantonio Villamarina, que en las confesiones de Tizzano aparece en estrechas relaciones con Valdés, siendo atenuadas éstas en el testimonio de Carnesecchi [65].

De los españoles que estuvieron en relaciones espirituales con Valdés o que se adhirieron pronto a su doctrina, se nombran Segismundo Muñoz, gobernador del Hospital de Incurables, Pedro Castilla, gobernador de la Iglesia de S. Francisco, diputado del Virrey y el gentilhombre Villafranca.

De las damas que entraron en el círculo valdesiano, con Julia destaca Isabel Briseña, « cara sorella » de la Gonzaga, « donna divina » según testimonio de Carnesecchi. Recordemos que estaba desposada con García Manrique, que fué gobernador de Piacenza, con una de cuyas hijas debía casarse el hijo de Andrés de Valdés que fuera heredero de los bienes de Juan. Victoria Colonna pudo conocer a Juan en algún viaje a Nápoles en 1536 [66], pero no será traída a la espiritualidad del *Beneficio de Cristo* por él, sino más tarde en Viterbo, como veremos. Lo mismo se debe decir de Catalina Cibo, de la que no consta que lo conociera. No consta tampoco que entablara relaciones con Roberta Caraffa, Clara Ursina, Dorotea Gonzaga, Constancia d'Avalos, María de Aragón y Juana de Aragón, que suelen aparecer en los libros adornando el círculo de Valdés.

---

[64] Cfr. Volpicella Scipione, *Mario Galeota, letterato napoletano del secolo XVI* en: « Atti della r. Accad. di archeol., lett. e belle arti di Napoli, VIII, 2ª (1877), 135-194., donde se habla muy brevemente de las relaciones del Galeota con Valdés. Al contrario Benrath, en *Mario Galeota, letterato napoletano del secolo XVI*, en « Rivista Cristiana » (di Firenze), VI (1878) 41-50.

[65] Carnesecchi, *Proceso*, 211.

[66] Cfr. Amalia Giordano, *La dimora di V. C. a Napoli* (Napoli 1906), 151, en que afirma que la poetisa llegó a Nápoles a fines de febrero de 1536 con ocasión de las bodas de Alejandro de Medici con Margarita de Austria, hija de Carlos V.

Pedro de Castilla era gobernador de la Iglesia de S. Francisco; doña Julia estaba retirada en el monasterio adjunto. Es comprensible que alrededor de él se hablara de la espiritualidad de la justificación por la fe. Efectivamente Tizzano, en su proceso nos dice que había hablado de ese artículo con doña Julia dos veces en el monasterio de S. Francisco, con doña Lucrecia Poggiola, criada de la Gonzaga, con Isabel Briseña y con cuatro religiosas del convento, Hermanas Catalina, Bernardina, Giacoma y Aurelia.

De todos los nombres que hemos citado, los que intimaron con Valdés es posible que fueran pocos; algunos sólo le harían alguna visita come Tizzano. No todos los que profesaban una doctrina más o menos cercana a la justificación por la fe, estaban con él relacionados; por ejemplo, Montalcino y Lorenzo Romano, que la defendían, no creemos que hubiesen tenido relaciones con Juan de Valdés [67].

Las amistades, como se ve se mantenían en un plano de aristocracia. El proceso de Tizzano lo confirma. El exfraile que vivía cercano al Hospital de los Incurables, movido de la aureola admirativa que rodeaba a Valdés, se puso en contcto con él y lo encontró muy « gentil », pero no siguió en sus visitas al español, « vedendo che teneva molta reputatione », esto es, que se mantenía en una esfera muy elevada [68].

9. — Los lugares en que tenían lugar las conversaciones espirituales, pudieron ser las casas habitadas por los más representativos del círculo. Así las dependencias del monasterio de S. Francisco, donde estaba doña Julia, la casa de Ferrante Broncacio, en que se hospedaba Flaminio, la casa de Valdés, una quinta de que nos habla Bonfadio, situada en Chiaja, cerca del Posilipo con su torre airosa, desde cuyas ventanas se admiraban las bellezas de la mar y de los alrededores. Cuando estuvo Ochino en Nápoles, nos dice Carnesecchi que con Valdés y Flaminio iban a visitarle [69]; lo mismo probablemente harían respecto de Vermigli.

---

[67] Fué común entre los historiadores antiguos el relacionar con el círculo de Valdés todos los que, contemporáneamente o después, opinaron algo erróneamente sobre el problema religioso en Nápoles. Otros autores han señalado como miembros del círculo valdesiano a casi todas las personas de la aristocracia napolitana; no consta tal cosa. Ni siquiera los que estuvieron en relación social con Flaminio, etc. estuvieron relacionados espiritualmente con Valdés: por ejemplo, el que luego será Cardenal Sirleto. Cfr. Paschini, *Guglielmo Sirleto prima del cardinalato*, en « Tre ricerche ... », 157-158.

[68] Berti, *Di Giovanni Valdés*, en « Atti della r. Accad. del Lincei », ser. III, II, (1877-78) 69. Cfr. Amabile, *Il Santo Officio*, I, 159.

[69] *Proceso*, 517.

Los testimonios no hablan nada de esa especie de sigilo, con que se celebrarían las reuniones, según una literatura posterior, que califica el grupo de amigos de Valdés como una sociedad secreta. Ninguno de los que intervienen atrae sospechas sobre sí durante estos años; solamente las predicaciones de Vermigli y de Ochino fueron ocasión de reparo. Ni consta que fueran identificados en el grupo de los « espirituales ». Este apodo se dió en el sentido de « verae pietatis amantes » a los que componían el círculo de Viterbo, círculo, por otra parte, con el que el napolitano guarda semejanzas muy grandes, estando además enlazadas las personas que los constituyen. Dudamos asimismo que con el término de « espiritati », que es aplicado por testimonios de la época a herejes de Nápoles, se señalen los discípulos de Valdés [70].

En ningún documento consta que el círculo valdesiano fuera notado como sospechoso. Ninguno de los cronistas de la época señala a Valdés entre los que llamaron la atención [71]. Tampoco cons-

---

[70] En la *Vita di D. Pietro di Toledo*, escrita por Scipione Miccio, en 1600, se aplica a los más o menos sospechosos de herejía que seguían a Valdés, anotando que eran llamados « spiritati » por creerse iluminados por el Espíritu Santo; en « Archivio storico italiano », 9 (1846) 28-29. Un testimonio parecido puede leerse en Castaldo, en la « Raccolta » de Gravier, VI, 1ª, 73-74. Tenemos un testimonio más cercano a los acontecimientos: el de Seripando en una carta de Roma al Protonotario Cocciano que estaba en Bolonia, el 10 de agosto de 1549: « Ho inteso, le escribe, che costì a Bologna ci è un gran numero di suspetti, donde mi è venuto in mente di ricordare a V. S., che poi ch'ella stette sempre forte con li nostri spiritati di Napoli, che guardi di non rendersi a costesti Bolognesi, et se vuole qualche antidoto non mancheremo mandarlo » (*Carteggio di Stripando*, en Bibl. Naz. di Napoli, cod. XIII, AA 50, 31). El testimonio de Seripando nos mueve a creer que no se aplicaba el término de « spiritati » a los del círculo de Valdés; habla de que habían sido perseguidos en Nápoles y éstos no lo fueron todavía. Además Seripando estaba en plena relación de amistad con los más representativos, como Julia, Carnesecchi, Flaminio, etc. El mismo Cocciano era amigo de ellos y no tenía nada contra Valdés por este tiempo según veremos; sin embargo, en el testimonio se dice que intervino contra los « spiritati ». ¿No habrá que individualizar éstos en otro grupo, por ejemplo el de aquelos encarcelados en 1536 o en el de aquellos que afirmaban que no había venido todavía el Mesías, es decir, de espíritu profético y mesiánico, a los que caía bien el apodo de « spiritati » como el de « alumbrados » a los mistizoides de Toledo?

[71] Ni Valdés ni su círculo salen nombrados en los cronistas contemporáneos Gregorio Rosso y Castaldo. Rosso, que cita el Edicto imperial de febrero de 1536 contra la herejía, no habla nada del problema religioso en Nápoles en los años de Valdés (Rosso, en la « Raccolta » de Gravier, VIII, 2ª, 69-70). Castaldo habla de la predicación de Ochino y de sus efectos, y de la polémica entre predicadores; pero nada del círculo de Valdés ni de posibles enseñanzas heréticas ocultas (Castaldo, en la « Raccolta » de Gravier, VI, 1ª, 73-75). Hay que esperar hasta 1600 para encontrar en la *Vita di Don Pietro di Toledo*, escrita por Scipione Miccio, el nombre de Valdés; después de Ochino y Vermigli, Val-

ta que hubiera reacción personal de los representantes de la reforma católica contra Valdés y su círculo en la vida del conquense. El testimonio de Caracciolo sobre la intervención de los teatinos contra los valdesianos, que, por falta de perspectiva histórica, podría referirse al año 1539, hay que retrasarlo a los años 1551-1552, según veremos más adelante [72]. Menos aún puede afirmarse que el Santo

---

dés quedaría jefe de los magnates, « spiritati » a que hemos aludido en la nota anterior. GIANNONE, en su *Historia di Napoli*, toma de él sus afirmaciones. Se suele tener a Miccio como cronista contemporáneo porque, según él mismo afirma, construyó la Vida de Don Pedro con notas de su padre, pero basta la simple lectura para percatarse de la vaguedad con que habla de los herejes de Nápoles y su falta de distinción histórica.

[72] CHIMINELLI, en su obra sobre San Cayetano Thiene, contrapone, al estudiar su estancia en Nápoles, el santo fundador, al « caballero heretizante de España ». Parte del principio de la peligrosidad de la herejía valdesiana, que sin la vigilancia de Cayetano y los suyos hubiera hecho caer a Nápoles, « almeno quella colta o ritenuta tale », « nelle panie cripto-luterane » (p. 641). Ya hemos notado algunos errores en que cae la vida del erudito Chiminelli respecto de Juan de Valdés (cfr. la nota 72 de la *Introducción*); notemos aquí que no existe documentación que testifique una acción concreta de S. Cayetano y los suyos contra Valdés y su círculo. El mismo Chiminelli se percata de la vulnerabilidad del testimonio de Caracciolo (Manuscr. Casanatense, 198vo), que contiene inexactitudes históricas de gran relieve (CHIMINELLI, 655, nota 81) que debe retrasarse a una década posterior, cuando el Cardenal Caraffa estaba al frente de la Inquisición Romana. El testimonio de Cocciano a Seripando en carta del 19 de marzo de 1552 sugiere que las deposiciones de Gualano, citado a Roma, deben situarse en la época en que comienza la persecución contra los valdesianos (*Carteggio di Seripando* en Bibliot. Naz. di Napoli, XIII, AA 23, 50).

Cayetano y sus teatinos seguramente intervinieron en la polémica surgida a raíz de la predicación de Ochino, dando una solución recta y equilibrada que ya poseían anteriormente; es probable que ellos fueran los primeros en descubrir en los sermones de Ochino, predicados en Nápoles, inexactitudes doctrinales, aunque no creemos justo que se pueda decir que « non a Mergellina [donde estaba Seripando] e neppure nella Napoli tradizionale, che ora sembra caduta in collasso », sino en Santa María della Scalletta y en San Pablo Maggiore es donde se vela por la ortodoxia; allí está « un ardente sacerdote il quale vivendo in profondità quanto meno parla, tanto più opera: Gaetano dei Thiene » (CHIMINELLI, op. cit., 675).

¿Intervino Bobadilla, S. J., personalmente contra Valdes? TACCHI VENTURI escribe que confutó al español en Nápoles en 1540 (*Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, II, 1ª, 287). Rechazando con razón el testimonio legendario que recogía Schinosi — (Cfr. nota 31 de la Intr.) — se apoya en el del mismo Bobadilla que escribe en su Autobiografía: « En Nápoles disputó contra Valdés » (MHSJ, Bob. Mon., 634). Para entender el testimonio de Bobadilla recordemos que en 1539 vino a la isla de Ischia; en 1540 estuvo en Nàpoles durante la cuaresma predicada por Ochino y asistió en la ciudad a la polémica entre el capuchino y Ambrosio Catherini y otros predicadores, según cuenta en su misma *Autobiografía* (MHSJ, op. cit., 618-619). Es posible que por medio de esta polémica y por las relaciones de las familias con las que estuvo en contacto en Ischia y en Nápoles, algunas de las cuales estaban a su vez relacionadas con

Oficio o la vigilancia arzobispal hayan intervenido contra dicho círculo [73].

10. — En este círculo, que no llega a manifestarse como popular, es sincera la entrega a la vida religiosa, en medio de ansias por llegar a un equilibrio espiritual y por encontrar solución personal a los grandes problemas religiosos de la época, como la justificación, predestinación, certidumbre de la salvación. Más tarde recogeremos de las confesiones de Carnesecchi datos que alumbren el temario de las conversaciones religiosas de estos espirituales. Adelantemos que coincide con el contenido de los últimos escritos de Valdés. Y es que el conquense actuaba como ispirador y maestro. Dando y a la vez recibiendo doctrina, exponía una solución de aquellos problemas, muy apta para dar luz y equilibrio. Sin proselitismos, porque la moderación y serenidad serán una de las causas de la sugestión que producen sus enseñanzas.

Por los años 1539 y 1541, mientras escribe las cartas a Cobos que conocemos, es seguramente cuando la actividad de carácter religioso es más intensa en Valdés. Carnesecchi lo presenta en 1540 todo dado al estudio de la Sda. Escritura [74]. Sus amigos, como Flaminio y Carnesecchi, venidos de otras latitudes de Italia, le han podido traer las inquietudes religiosas que se respiran en otros círculos de la península. Se ha podido enterar, asimismo, de la política de los Coloquios de religión con ocasión del convocado en

---

Julia Gonzaga, pudiera haber tenido noticia del magisterio espiritual de Juan de Valdés. Su testimonio quiere decir, por lo menos, que en la polémica entre la fe y las obras, dió su parecer contra lo que, al escribir la *Autobiografía*, tenía como tesis de Juan. ¿Querrá decir el testimonio que Bobadilla disputó *con* el mismo Valdés? En la *Autobiografía*, Bobadilla, cuando quiere indicar un diálogo personal, escribe normalmente lo que leemos a propósito de Butzer: « En Espira predicó con Bucero el primero » (MHSJ, op. cit., 634). Nos inclinaríamos a creer que Bobadilla en Nápoles habló *contra* Valdés, y no *con* Valdés, pero no rechazamos la posibilidad contraria.

Aparte de esto, notemos que, a propósito de las dificultades halladas por la Compañía en la institución de un Colegio en 1551 y en 1552 en Nápoles, Tacchi Venturi habla de las tres raíces de aquellas dificultades: maestros de escuela, herejes valdesianos y malignos (*Storia della Compagnia* ... II, 2ª. 441). Araldo, que es la fuente de tal noticia, habla de maestros de escuela, herejes y malignos sin calificar a los segundos de valdesianos (MHSJ, *Epist. Alphonsi Salmeronis*, II, 756).

[73] Sería antihistórico acudir, como lo hace Chiminelli, para explicar la falta de acción inquisitorial contra la pretendida herejía valdesiana en Nápoles, a la situación política del reino que no permitiría obrar nada especial en este punto, sobre todo si se trataba de un español y de un español « secretario » (?) del Virrey de Nápoles. (*San Gaetano Thiene*, 645; 642, nota 53).

[74] Carnesecchi, *Proceso*, 196.

Ratisbona para 1541, al cual fué invitado su amigo Flaminio para actuar de Secretario de Contarini, excusándose el humanista con la falta de salud y con el desconocimiento de la polémica entre luteranos y católicos [75].

En 1540 conversa, igualmente, con los grandes predicadores y amigos suyos, Pedro Vermigli y Bernardino Ochino. Sus relaciones con Ochino especialmente son destacadas; es ahora cuando, según el testimonio de Carnesecchi, el español le pasa en una « carticella » el tema de los sermones [76]. Es por estos años, cuando irían pasando a las manos de Julia Gonzaga los manuscritos de los últimos escritos de nuestro Juan. Ellos recogen sin duda el temario de aquellas conversaciones; más aún, ellos serían alimento de los coloquios. Que se leyeran los manuscritos valdesianos en vida del autor lo sugiere la carta de Bonfandio a Carnesecchi, citada varias veces en nuestro trabajo; en ella, con ocasión de la muerte de Valdés, se afirma que los comentarios que éste había dejado sobre las epístolas de San Pablo y sobre los Salmos son un testimonio de la grandeza espiritual de Juan.

Ya es tiempo de analizar todos esos escritos algún tanto detenidamente. En ellos está contenida la síntesis de la espiritualidad y religiosidad definitiva de Valdés.

---

75 Morandi, *Monumenti*, 1, 2ª. part., 88-92; cartas de Flaminio del 25 de septiembre de 1540 y de Contarini del 30 del mismo mes y año.

76 Carnesecchi, *Proceso*, 196.

CAPÍTULO OCTAVO

LAS CONSIDERACIONES DIVINAS. TRADUCCIÓN Y COMENTARIOS DE LA BIBLIA. (Nápoles, 1537-1541)

SUMARIO:

I. - Los últimos escritos espirituales de Valdés.

II. - FUENTES DEL CONOCIMIENTO CRISTIANO. - 1. La « prudencia humana ». - 2. La « experiencia ». - 3. La Sda. Escritura. - 4. La iluminación interior.

III. - BASES CONCEPTUALES DE LA ESPIRITUALIDAD. - 1. Concepto del hombre « ante peccatum et post peccatum ». Oficio de la Ley. - 2. Concepto de Dios. - 3. Concepto de Cristo. La « obra de Cristo »; el « beneficio de Cristo ».

IV. - LA ACCIÓN DE DIOS: 1. Naturaleza de la justificación. - 2. Proceso perfectivo. - 3. Gobierno del Espíritu Santo. - 4. Fe, esperanza y caridad. - 5. Pérdida de la gracia. Libertad.

V. - LA ACCIÓN DEL HOMBRE: 1. Ante justificationem. - 2. Justificación por la fe. - 3. Fe y obras. - 4. Post justificationem. - 5. Mérito. - 6. Móviles del obrar; certidumbres sicológicas; predestinación. - 7. La « libertad » humana.

VI. - CUESTIONES AFINES. - 1. Sacramentos. - 2. Prácticas externas. - 3. Concepto de Iglesia. - 4. Tolerancia; irenismo religioso.

I

Los años que siguen a la composición del *Alfabeto cristiano* son los más fecundos en la vida de Juan de Valdés como escritor espiritual. Su producción está eminentemente representada por las *Ciento y diez divinas Consideraciones*. Son el fruto de meditaciones sobre algún paso bíblico o a propósito de alguna dificultad nacida en la concepción de la vida espiritual o en la introspección de la propia alma. Los conceptos en ellas vertidos van impregnados de cierta despreocupación por la ciencia humana, de confianza y abandono en la Providencia de Dios e intentan poner al alma en una vía de paz, consolación y seguridad espiritual. No faltan los atisbos sicológicos de especial relieve.

A la vez que escribe las *Consideraciones,* se entrega Valdés a la labor de traducir y comentar algunos libros de la Escritura. Pone en manos de Julia la traducción y comentario de los Salmos, de algunas Epístolas — si no todas — de San Pablo y del Evangelio de San Mateo. Simultánemente y según las necesidades o problemas espirituales del momento, redacta pequeños folletos, — los *Trataditos* —; por ejemplo con ocasión de la enfermedad de la Gonzaga, de la que dan noticia las cartas a Cobos, le ha podido escribir el tratadito sobre las *Enfermedades,* y haciéndose eco de las disputas sobre la justificación, la certidumbre de la gracia, etc., pudo redactar sus breves escritos sobre esos temas.

La última obra de Valdés es seguramente la traducción y comentario del Evangelio de San Mateo. Aparte de que en el prólogo explica la razón de haber puesto en manos de Julia esta traducción después de los manuscritos similares sobre las Epístolas de San Pablo, encontramos en ella citas a todos los demás escritos italianos suyos de importancia [1].

Valdés en sus traducciones quiere ser fiel a la letra escriturística. En el prólogo a las diversas versiones, puede leerse, en la confesión que antepone, su cuidado de verter con fidelidad las palabras sagradas, y ofrecer, en los comentarios que hace, los conceptos del autor inspirado y no los suyos. En sus comentarios predomina totalmente el elemento de edificación y el práctico; Valdés debía conocer algunos comentaristas, pues a veces hace referencia a diversas interpretaciones del texto bíblico [2], pero no cita a ninguno.

Literariamente el comentario a San Mateo supera a los demás escritos anteriores. Está menos agobiado, aunque no libre de los defectos característicos de la prosa de Juan en los libros de carácter religioso; de los relativos y gerundios que le quitan agilidad, del fastidio que producen las repeticiones exageradas. Juan no tiene en los libros religiosos preocupación de estilo, sino de enseñar y de poner en claro conceptos íntimos. De aquí las repeticiones para no dejar nada sobrentendido y sin explicar; de ahí la ausencia de metáforas y la frecuencia de parábolas o comparaciones lentas y terminadas. Las repeticiones pueden ser originadas por la improvisación con que redacta, improvisación nacida de convicciones literarias y religiosas [3].

---

[1] Remite una vez al *Alfabeto,* 28 veces a las *Consideraciones,* una vez al comentario de los *Salmos,* dos veces a los comentarios a la I ad *Corintios,* varias veces a diversos *discursos, respuestas y preguntas, epístolas,* que pueden ser los actuales *trataditos,* si es que no se han extraviado.

[2] Cfr. por ejemplo, *S. Mateo,* 411; *Salmos,* 51, 88.

[3] En el *Diálogo de la Lengua,* p. 150, afirma que escribe sin afectación,

Desde el punto de vista del contenido religioso, las obras que inmediatamente vamos a analizar, presentan una unidad temática; en algunos puntos, puede señalarse en ellas evolución de pensamiento, pero no así en lo que pudiéramos llamar sistema espiritual. De ahí que expongamos simultáneamente su contenido. Leyendo uno cualquiera de esos tratados, puede uno darse cuenta de todo el sistema espiritual de Valdés. Quizá la obra, que separadamente da con más plenitud el sistema religioso, las tendencias, el temperamento espiritual de Juan, sea la de las *Consideraciones*. Su misma contextura de « meditaciones » libres, sin ligámenes orgánicos entre sí, permite al autor volver repetidamente sobre sus ideas más típicas y acariciadas. Con todo, en pasajes de otras obras suyas Valdés presenta a veces fórmulas más felices y precisas o se completa. De ahí que haya que tenerlas todas en cuenta.

En la exposición del contenido del *Alfabeto* hemos seguido el orden orgánico que en él existe. Aquí, ya no podemos hacer lo mismo por esa incoherencia que presentan las diversas páginas que nos toca analizar. Nuestra exposición deberá forzosamente ser sistemática.

Felizmente, no es difícil descubrir el sistema espiritual de Juan de Valdés. Es simple; queda estructurado por unos pocos conceptos centrales, el concepto del hombre caído, de Dios, de Cristo y de su « obra », con las consecuencias que ha traído para el cristiano en el plano dogmático y moral.

Por otra parte, el mismo Valdés nos sugiere el orden que debemos seguir. En el tratadito *De la penitenzia cristiana, de la fe Cristiana, y del vivir Cristiano*, al proponer el orden que se debiera seguir en la predicación del Evangelio para que dé todos sus frutos sin provocar errores de comprensión, señala un orden que descubre su sistema espiritual: Primero se ha de hablar de la « penitecia », es decir, se ha de mostrar que el hombre está « enfermo » espiritualmente y no puede sanar sino aceptando el Evangelio; luego, de la « fe cristiana », es decir, se ha de anunciar el Evangelio, que es la buena nueva de la reconciliación de los hombres con Dios, indicando el modo de alcanzarla por medio de la fe; finalmente se

---

como habla. En *Mateo*, p. 185, afirma que nunca mejor escribió y habló que cuando hablaba o escribía sin haberse puesto a pensar lo que había de hablar o escribir; Dios no faltará a los que, mortificando sus discursos, confían en que El les ha de asistir. Quizá la estructura de algunas frases confusas haya sido cambiada en los manuscritos puestos en manos de quienes no poseían perfectamente la lengua española es probable que no todos los italianismos de que adolecen sus obras sean imputables a Juan. Cfr. Cotarelo, *La cuestión literaria*, 278.

ha de predicar el « vivir cristiano », la ética indispensable de las obras.

Esencialmente ese orden recoge la proyección de la espiritualidad de Valdés. Nosotros lo seguiremos, analizando sus elementos. Primero, en una especie de introducción expondremos el camino o los medios de comprender el « negocio cristiano », importante para percatarse de la estructura temperamental de la espiritualidad valdesiana. Inmediatamente, analizaremos el concepto del hombre, de Dios, de Cristo y de su « Obra », — « El beneficio de Cristo » —, que condicionan la postura tomada por el conquense ante el negocio cristiano. Expondremos luego el medio por el que el cristiano hace suya la « Obra de Cristo », la fe, con las proyecciones sicológicas que siguen, de certidumbre de la gracia etc. y éticas de las obras.

Finalmente analizaremos algunos problemas espirituales que surgen aquí y acullá en los escritos de Valdés; la cuestión de la libertad, del mérito, de la predestinación, concepto de Iglesia.

II

1. — Para Valdés el « negocio cristiano » es una realidad vital. La tendencia a considerar la doctrina cristiana, no como un contenido conceptual, sino como una realidad ética y sicológica, patente ya en sus primeros escritos, se convierte en característica en las últimas obras que nos toca examinar.

La primera condición para entender el « negocio cristiano » viene a ser paradógicamente la de renunciar a lo que puede alcanzar la razón por sí sola. Las luces de la razón humana, si no se unen al enfoque de las divinas, pueden ser falazmente causa de error.

Al decir « razón humana », no alude directamente a la facultad intelectual, considerada en sí misma, y en abstracto, sino al complejo de actos discursivos que enjuician las cosas divinas según el molde de las humanas. La expresión que encontramos a este respecto es casi siempre la de « prudencia humana »; menos veces la de « razón humana », « luz natural ».

« La prudencia humana » es el adversario con el que entabla polémica Valdés. Contadísimas veces alude a teólogos o expositores de la Biblia y en esas la referencia se ciñe a indicar la existencia de otras interpretaciones en puntos sin importancia especial [4].

---

[4] *Diálogo*, 53ro; 82ro: « y aquí los teólogos hacen sus distinciones » (a propósito del « sed libera nos a malo »); *Salmos*, 51 (diversas interpretaciones de Elohin), etc.

Las alusiones a la prudencia humana, como causa del desvarío de nuestras opiniones sobre la vida espiritual, son numerosísimas [5].

La actitud que recomienda ante tal realidad es la de renunciar a las luces de la « prudencia humana » en los problemas de la vida espiritual [6]; en caso contrario el Espíritu Santo no enviaría su luz. En el comentario de la *I ad Cor.* nuestro autor tiene buen cuidado en explicar que el Espíritu Santo se retira cuando la prudencia humana se mete a probar la fe del Evangelio con argumentos, a persuadir el « negocio cristiano » con artes de retórica humana, a enseñar el vivir cristiano lo mismo que si fuera vivir político [7].

Es significativa en orden a su función moral la *Cons.* 106, que se abre con el siguiente título: « Che quella che la santa scrittura chiama scienza del bene e del male, li savi del mondo l'hanno chiamata e chiamano lume naturale, prudenza e ragione humana » [8].

La posición de Valdés parece audaz; con todo, ni niega la potencia cognoscitiva ni condena toda manera de guiarse por la razón humana. Explicando a S. Pablo que en *Rom. I-II* hace culpables a los gentiles por no haberse aprovechado del conocimiento de Dios que podían conseguir por la razón natural, afirma que basta la luz natural para conocer a Dios de alguna manera, pero que hay que renunciar a su luz en aquellas cosas que no alcanza, como la justificación por Cristo, el gobierno del Espíritu Santo, etc. [9].

Hay que guiarse por la razón humana, pero iluminada por la luz espiritual. Valdés expone su idea por medio de una comparación. La razón es capaz de conocer a Dios de la misma forma que

---

[5] A lo largo de las *Consideraciones*, va puntualizando las cosas en que se engaña el que se guía por la prudencia humana. La prudencia humana es incapaz de juzgar las cosas espirituales que se hallan fuera de su jurisdicción (62 *Cons.*, 208-210); incapaz de entender la Sda. Escritura (98 *Cons.*, 361); se engaña al señalar la verdadera mortificación (84 *Cons.*, 294-295); y la verdadera humildad (62 *Cons.*, 180). Quienes se guían por ella tienen el mismo concepto de la justificación que podrían haber tenido Platón y Aristóteles, sin haber conocido a Cristo (97 *Cons.*, 355); de ahí que no crean en el mensaje del perdón que predica el Evangelio (39 *Cons.*, 126); enseñan que no son pecados todas la obras del que no está regenerado, como podrían haberlo hecho Platón y Sócrates (26 *Cons.* 82).

[6] 64 *Cons.*, 215; 76 *Cons.*, 265-266.

[7] *Corintios*, 226. La expresión de « prudencia humana » la ha podido tomar de la « Devotio moderna » y aun de Erasmo. Como expresión sinónima encontramos a veces la de « filosofía humana » (37 *Cons.*, 118; 24 *Cons.*, 76-77); algo más frecuentemente, las de « luz natural », « razón humana ».

[8] 106 *Cons.*, 392. Funda su afirmación en el hecho de que para entender la gracia del Evangelio y entrar en el reino de los cielos es necesario cautivar el entendimiento y renunciar a nuestra razón y prudencia.

[9] 106 *Cons.*, 396.

los ojos lo son de ver al sol; así como los ojos son hábiles para ver el sol, no por sí solos, sino mediante el mismo sol, « così la ragione, che è nell'uomo interiore, è abile a conoscer Dio non per sé stessa, ma col medessimo Dio, e similmente tutte le cose che manifesta Dio ... Ora essendo ciò vero, intendiamo che Dio ha posto nell'uomo la ragione a fine che con essa conosca Dio, ma con Dio e non per suoi discorsi » [10].

Dios es el sol del alma; Valdés se acerca a una metáfora de de S. Agustín para expresar la iluminación divina, que ilustra las verdades interiores para que puedan ser comprendidas por el alma. En Valdés la tesis no es de tipo gnostico, sino espiritual; en este plano es de suma importancia, ya que por esa « lumbre espiritual », después de la renovación del Espíritu Santo, « el hombre interior » está claro y resplandeciente [11], y todas las grandes verdades de la vida religiosa se le presentan iluminadas.

Valdés no se detiene en precisar la naturaleza de esta iluminación interior; pero las alusiones a ella son muy numerosas. Notaremos algunas, al recoger el pensamiento valdesiano sobre la Sagrada Escritura, como vía objetiva de conocimiento espiritual. Antes conviene exponer el concepto de « experiencia », que sale al paso con frecuencia como un medio eficaz de poseer vitalmente el concepto de verdades fundamentales.

2. — El negocio cristiano no consiste en ciencia, sino en experiencia, repite Valdés frecuentemente [12]. La importancia de llegar a poseer las verdades por experiencia es recalcada insistentemente [13].

Se adivina la razón; la experiencia da a nuestros conceptos y a nuestras creencias la certidumbre necesaria para vivir espiritualmente con intensidad. En la *Cons.* 102, explicando que la fe

---

[10] 12 *Cons.*, 34-35.

[11] *Mateo*, 113.

[12] 55 *Cons.*, 191; 57 *Cons.*, 194, 196; *Salmos*, 7. « In effetto egli è vero che per esperienza intendiamo molte cose che non intenderiamo per scienza » — 7 *Cons.*, 19. — Hay una sabiduría que se alcanza por experiencia — *Corintios*, 39. — Existen verdades fundamentales de las cuales tanto se alcanza, « quanto se siente y experimenta, y no nada más » — *Salmos*, 7.

[13] En la *Cons.* 67, sin detenerse a definir en qué consiste ese conocimiento experimental, exalta su importancia para la vida espiritual; sin él, el alma no llega a poseer las verdades con la firmeza necesaria para obrar: « stanno con opinione senza alcuna certificazione » (67 *Cons.*, 223). Hace plástico su pensamiento con el ejemplo de dos médicos, uno de los cuales posee la ciencia médica sólo teóricamente, el otro teórica y prácticamente; la ventaja del segundo es manifiesta.

necesita ser confirmada por la experiencia nos dice: « L'uomo mai no stà salvo, fermo e constante nella fede cristiana, finché non tiene in sé alcuna esperienza di quello che crede. Ed è così che non tanto tiene di fermezza, quanto tiene di propria esperienza » [14].

Una mayor precisión del conocimiento por experiencia encontramos en la *Cons.* 110 que lleva este título significativo: « Che li doni spirituali non sono intensi finché non sono poseduti » [15]. Los dones espirituales, en concreto la fe, esperanza y caridad, no son entendidos mientras no los posee el alma, mientras no siente sus efectos. Valdés no llama entender a la posesión abstracta e intelectual de una verdad, sino a la posesión vital, al concepto pleno que resulta después que las verdades de fe, de proyección pragmática, han dejado sentir sus efectos sicológicos en el alma [16].

3. — En cuanto a lo que pudiéramos llamar fuentes objetivas de nuestro conocimiento espiritual, Valdés señala en la *Cons.* 2ª la tríada de las criaturas, Sagrada Escritura y Cristo. La misma escala que encontramos en el *Alfabeto*. Vamos a detenernos a examinar el pensamiento valdesiano sobre la Sagrada Escritura, porque ésta es su recurso favorito en las cuestiones espirituales y porque, al precisar su función, viene a luz el otro recurso de la iluminación interior, tan predilecto a nuestro autor.

La estima del conquense por la Sda. Escritura es manifiesta. A ella acude constantemente. Y lo hace con respeto. En el prólogo de todas las traducciones confiesa el cuidado que ha tenido en dar una versión fiel de las palabras y el ofrecer en los comentarios que hace, los conceptos del autor inspirado y no los suyos [17].

---

[14] 102 *Cons.*, 375.

[15] 110 *Cons.*, 419-425.

[16] Una aplicación del pensamiento valdesiano hallamos en la *Cons.*, 99, en la que se afirma que los que creen en el perdón general de Cristo llegan a entenderlo por experiencia, cuando sienten su efecto en la propia alma por medio de la paz de la conciencia — 99 *Cons.*, 367. — La misma aplicación puede verse en la *Cons.* 102, que aborda el tema importante de la necesidad que la fe en el perdón tiene de ser confirmada por la experiencia para que adquiera firmeza: « E se alcuno mi domanderà, in che maniera si acquista l'esperienza della fede, gli risponderò que allora l'uomo ha l'esperienza di quello che crede, quando ha pace nella sua coscienza .... » — 102 *Cons.*, 376. — La mortificación y la vivificación son igualmente experiencia de la fe, añade, siendo sus efectos. La misma dialéctica aduce a propósito del amor y de la mortificación en la *Cons.* siguiente y la misma puede observarse en el *Alfabeto*, al hablar de la experiencia de la fe, p. 73-75.

[17] En el prólogo a la versión de los *Salmos*, leemos: « que ha tenido el cuidado de traducirlos, sacándolos de la letra hebrea, casi palabra por palabra, en cuanto ha sufrido el hablar castellano y aún me he atrevido más veces a

El punto 43 de la *Istruzione cristiana per i fanciulli* versa sobre la Sda. Escritura: Ella contiene todas las verdades y se le debe dar tanta fe cuanta al mismo Dios [18]. Una de las causas esenciales de errar es no entender la Sda. Escritura [19]; la afición a su lectura es una de las consignas del varón piadoso [20].

Ya en el *Alfabeto* aconsejaba a doña Julia que no diera más fe y crédito a lo que le escribía que lo que entendiera estaba fundado en la Sda. Escritura [21]. En el folleto *Studio del proprio libro*, le explica cómo la Sda. Escritura le servirá para interpretar y contrastar « su propio libro » [22]. La Sda. Escritura es el termómetro con el que se mide la cristiandad de nuestros conceptos y acciones [23].

La Sda. Escritura es fuente de verdad y criterio de vida cristiana; pero existe una inteligencia recta y otra falsa de aquélla. La vía que marca esta tesis de Valdés nos va a llevar a sus ideas favoritas sobre la iluminación interior.

El criterio que debe presidir una recta inteligencia de las Escrituras es el de que han de ser entendidas según el espíritu de Dios con el que fueron escritas; el no tener esto presente, las convertiría en obra de hombres [24]. La mejor preparación para enten-

---

la lengua castellana, hablando impropiamente, que a la hebrea alterándola; esto he hecho así, pareciéndome cosa conveniente y justa que las cosas escritas con Espíritu Santo, sean tratadas con mucho respeto. He mezclado del mío alguna palabra a fin que la letra lleve más lustre, vaya más clara y más sabrosa; éstas, porque sean conocidas, van escritas con bastardilla, pretendiendo que se las ha de dar el crédito que se debe dar a palabras de hombre, haciendo diferencia entre ellas y las que son de Espíritu Santo » — *Salmos*, 5. — Parecidas confesiones pueden leerse en los prólogos a las restantes versiones valdesianas.

18 *Istruzione cristiana*, 19.

19 *Mateo*, 414.

20 57 *Cons.*, 151.

21 *Alfabeto*, 4.

22 El estudio del *propio libro*, que es el « ánimo » de cada uno, consiste en examinar a la luz de la Sda. Escritura las opiniones que se tienen sobre el negocio cristiano, en qué van fundadas y cómo son sentidas — *Alfabeto*, 132; — en examinar igualmente el nivel alcanzado en la práctica de las virtudes evangélicas — Ibid., 133. — Es una especie de introspección, similar al examen de conciencia que vimos en el *Alfabeto* y con parecidos frutos — Ibid., 134.

23 En este folleto del *Studio del propio libro* no se encuentra la tesis de la eminencia de la experiencia interior sobre la Sda. Escritura, como parecen afirmar algunos — Cf. Cione, *Juan de Valdés*. 85; — al contrario, el mundo interior encuentra el criterio de su verdad en la Sda. Escritura. Es en otros pasajes valdesianos donde se afirma la excelencia de la iluminación interior, según anotaremos en seguida.

24 98 *Cons.*, 361; 37 *Cons.*, 119; *Mateo*, 469.

derlas no es una preparación técnica, sino la disposición de humildad y sencillez: están engañados quienes «... pensano che non intendono la santa escritura perché non sono instruiti né fornite di scienza e di dottrina umana, intendendo come a coloro, che sono instruiti e ricchi di esse, bisogna rinonziarle e lasciarle per acquistare la vera inteligenza della santa escritura, la quale come ho detto non si acquista con scienza né si deve procurare con curiosità, ma si acquista con esperienza e si deve procurare con simplicità conciossiacosaché a coloro che sono instruiti e ornati di questa semplicità, rivela Dio li suoi secreti, secondo ché lo afferma (Mat. XI) il proprio figliuolo di Dio Gesù Cristo nostro Signore» [25].

La oración ayudada del espíritu divino, y la consideración, unida a la propia experiencia espiritual, son los medios para intepretar la Sda, Escritura, nos dice en la *Cons.* 54 [26].

4. — La valoración de la luz interior del espíritu es máxima en Valdés; no se detiene a precisar su naturaleza. No le interesa; como hará en los conceptos de fe «inspirada», etc., anota solamente el criterio para juzgar su presencia, el de los efectos de humildad y mortificación válidos para muchas realidades espirituales.

Pero esa luz interior tiene todavía una función mayor que la de medio de entender rectamente las Escrituras. Viene a ser como principio de luz. Ante esa superior iluminación, la Sda. Escritura representa la función de confirmación de las luces divinas; su lectura puede considerarse como una ocasión de nuevas luces, como una recreación del espíritu [27].

El Espíritu Santo va imprimiendo en el alma conceptos verdaderos sobre la vida espiritual, que tienen que ser luego el punto de mira. En la *Cons.* 32 compara el uso que hacen los doctos con o sin espíritu de las divinas Escrituras, con el uso que hacen de las imágenes los indoctos con o sin espíritu. «L'uomo dotto, che ha spirito, si serve delle sante scritture come d'un alfabeto della pietà Cristiana, ove legge quello che appartiene alla pietà, infino a tanto che penetra nell'animo che il gusta e il sente, non con il giudizio ne con l'ingenio umano, ma col suo propio animo, nel

---

[25] 55. *Cons.*, 191.

[26] El contenido de esta consideración 54 enviará Valdés a Fr. Bartolomé Carranza en forma de carta, según más adelante veremos.

[27] «El intento con que vos os ponéis a leer en S. Pablo, no es entender lo que dize S. Pablo, sino formar vuestro ánimo con lo que Dios os dará a entender, a sentir y a gustar en S. Pablo» — Prólogo al *Comentario a la Ep. ad Rom.*, XVIII. — Parecido consejo en el *Comentario a la I ad Cor.*, 13.

quale imprime quelli concetti e quelle opinione di Dio che ivi sono scritte, di maniera che, quando gli viene desiderio d'intender alcuno secreto di Dio, in prima va al libro dell'animo suo, prima consulta con lo spirito di Dio, e poi va a comprobare quello, che ha inteso, con quello che è scritto in quelli santi libri, di maniera che avendosi al principio servito delle sante scritture come di alfabeto, lascia poi che le servino del medesimo ad altri principianti, attendendo agli alle inspirazioni interiori, tenendo per maestro il proprio spirito di Dio, e servendosi delle scritture sante, come di una conversazion santa e che gli causa recreazione, levando da sé totalmente tutte le scritture che sono scritte in spirito umano » [28].

El comentario a los Salmos señala igualmente a la Escritura esa función de contraste de las divinas inspiraciones: « En el tiempo del Evangelio entiendo que los que son píos se sirven de la escritura para conferir y cotejar con ella lo que el Espíritu Santo les enseña » [29].

En el fondo de todas estas afirmaciones está la valoración esencial de las luces del Espíritu Santo como fuente de conceptos espirituales. Los que caminan espiritualmente con sola la luz natural, van a ciegas, los que avanzan con sola la Sagrada Escritura, van como con una candela, los que son alumbrados por el Espíritu de Dios caminan bajo el sol [30].

Es cierto que Valdés no se refugia en la iluminación interior para afirmar tesis contra la Escritura o simplemente al margen de la Escritura. Ni niega ni simula ignorar los textos que le crean dificultades; antes que negarlos, prefiere confesar su ignorancia. Pero la intensidad con que vive la necesidad de iluminación interior y de experiencia dan a muchos de sus comentarios y consideraciones una atmósfera de interpretación transitoria e irénica, afirmada conscientemente.

El autor que ya en el *Diálogo de Doctrina Cristiana* nos decía que se ayudaría en las explicaciones « con mis letras y experiencia » [31], que iniciaba la paráfrasis del Pater Noster confesando que la haría « como Dios me la diere a entender » [32], que escribe « el Alfabeto Cristiano, che insegna la vera via d'acquistare il lume della Spirito Santo », termina la carrera de escritor firmemente apoyado en las luces de esa lumbre espiritual y de la experiencia.

---

[28] 32 *Cons.*, 102; 63 *Cons.*, 213.

[29] *Salmos*, 111; cfr. epistola « Imagen y semejanza de Dios » en *Tratadi-tos*, 123.

[30] 46 *Cons.*, 146-149; 63 *Cons.*, 210-216.

[31] *Diálogo*, 2ro.

[32] Ibid., 75vo.

La impresión de inseguridad o vaguedad que producen a veces sus escritos se debe a ellas; a ellas también el clima de desconfianza en los elementos humanos y de místico abandono a las luces divinas, que presenta, por otra partes, su atractivo.

Melchor Cano hubiera visto en todo esto una gran dosis de iluminismo, y con razón. Es en estos últimos libros de Italia, donde Valdés acude con consciente insistencia a la iluminación y experiencia interior, con gran subestimación de los libros y de la « prudencia » y « razón humana ».

III

1. — Toda espiritualidad es esencialmente la exposición de las relaciones de Dios con el hombre y viceversa, basada en un concepto preciso de ambos.

Valdés ha puesto de relieve la necesidad de que el alma adquiera un concepto exacto de sí misma y de Dios. Repite con frecuencia la tesis enunciada en la *Cons.* 107: « In che maniera, dal non conoscer l'uomo sé medesimo né Dio gli è causata l'impossibilità nello accettar la grazia dell'Evangelio ». La gracia del Evangelio, la redención, tiene un preámbulo: el estado del hombre caído y supone en Dios una iniciativa: la de su Misericordia y Amor. Para que el hombre acepte aquella redención es necesario que sea consciente de ambas cosas.

El concepto del hombre que ofrecen los escritos del conquense corresponde al doble estado histórico por el que ha pasado la humanidad: el estado de inocencia antes del pecado original y el de la caída.

El estado del hombre *ante peccatum* lo resume en que poseía por creación la semejanza con Dios. En la *Cons.* 1ª, explica la imagen de Dios en el sentido de que el hombre fué creado en el alma y en el cuerpo según las perfecciones divinas: siendo en el alma, bueno, misericordioso, justo, fiel y veraz; en el cuerpo, impasible e inmortal.

Este estado primigenio reviste importancia en la espiritualidad valdesiana, en cuanto debe aparecer ante los ojos del alma como la meta de reversión a donde llegará después de un proceso de justificación y regeneración espiritual. Mediante la obra de Cristo, se va recuperando durante esta vida la imagen de Dios en lo que se refiere al alma, aunque parcialmente nada más; en la

vida eterna la recuperacin será total, tanto de parte del alma como del cuerpo [33].

Mayor importancia tiene el posesionarse del estado de miseria en que se halla el hombre después de la caída de los primeros padres. Es lo primero que debiera enunciar el predicador, afirma el folleto *De la Penitencia Cristiana* [34].

Este es asimismo el inicio ideal de la espiritualidad del « Beneficio de Cristo » y del « Evangelismo italiano ».

El hombre nace hijo de ira y en enemistad con Dios. El hecho histórico que origina este estado gravísimo de las relaciones del hombre con Dios es el pecado de nuestros primeros padres [35]. No se detiene a estudiarlo; le interesa más el mostrar el estado del hombre que le ha seguido como efecto.

Para designar ese estado, usa la expresión « depravación natural » [36]. En qué consiste esa depravación natural? Repetidas veces anota que el pecado, en contraposición a la imagen de Dios que poseíamos, hizo que fuéramos semejantes a los animales en cuanto al cuerpo, siendo pasibles y mortales, y en cuanto al alma semejantes a los malos espiritus, es decir, impíos, mentirosos, vengativos y malignos [37].

En concreto, el pecado nos transmite una inclinación perversa, cuya eficacia demoledora subrayó Valdés ya en el *Diálogo de Doctrina Cristiana* y en el *Alfabeto*. Precisando aquí en qué consiste esa mala inclinación, consigna que es la pretensión de colocarse el hombre a sí mismo como centro de referencia de todo, de querer ser como Dios: ese fué el origen del pecado de Adán y sigue siendo el origen de todas nuestras apostasías [38].

---

[33] 1 *Cons.*, 2; 50 *Cons.*, 170-174; 72 *Cons.*, 240-241.

[34] « Mostrar que está el hombre enfermo con la depravación natural y adquirida » — *Trataditos*, 163; — « mostrar el mal de esa enemistad con Dios y el peligro de la servidumbre » — Ibid., 164; — « mostrar que la enfermedad por natura es incurable » — Ibid., 164-165.

[35] 109 *Cons.*, 417, etc.

[36] Solamente en un inciso secundario de la *Cons.* 26, escribe « carne corrotta » (p. 83) — en el original español, « carne corrompida » (*Trataditos*, 50).

[37] 50 *Cons.*, 170-174; 1 *Cons.*, 2; 107 *Cons.*, 399; 108 *Cons.*, 406.

[38] Hermosamente expone su pensamiento en la *Cons.*, 72: « Della imagine di Dio che pretendette l'uomo benchè dalla santa scrittura non posso raccogliere che ella consistesse se non nella scienza del bene e del male, tuttavia, per quello che considero in ciascuno degli uomini che non hanno conseguita la rigenerazione cristiana e propiamente per quello che eziam coloro che hanno conseguita sentono in sè medesimi e cognoscono di sè medesimi, intendo che oltre alla scienza del bene e del male che nota la santa Scrittura, pretendette l'uomo l'immagine di Dio che consiste nel proprio esser di Dio, il quale

Como consecuencia, Valdés insiste en la carencia de rectitud que presentan las obras del que no está regenerado por el Espíritu Santo. La conclusión la funda en la imposiblidad de que esas acciones no vengan torcidas por aquella inclinación del amor propio anidado en el hombre. La *Cons.* 26 lleva este título definitivo: « Che la carne è nemica di Dio mentre è carne non rigenerata, e che la rigenerazione è propriamente opera dello spirito santo ». Apoyándose en S. Pablo, contra los que quisieran leer en él lo mismo que podrían haber afirmado Sócrates y Platón, afirma que el hombre no regenerado, con su prudencia y razón altera y pervierte el orden de Dios en todas sus acciones, ordenándolas a sí mismo y no a Dios [39].

En todas esas obras hay contaminación; por eso sería suicidarse el querer presentarse al juicio divino apoyado en ellas.

El primer paso para agradar a Dios es darse cuenta de la imposibilidad de lograrlo por las propias fuerzas. Precisamente, tal imposibilidad entra en el plano providencial de la redención de Cristo; la ley es un principio de justificación. En cuanto al cumplir nuestras obligaciones para con Dios, nos hace palpar el estado de incapacidad en que nos hallamos en orden a cumplirlas, empujándonos a la aceptación de la gracia del Evangelio [40].

2. — Alcanzado el concepto real de sí mismo, aún queda llegar a poseer un concepto de lo que es Dios en sus relaciones con nosotros. Labor esencial, ya que la actitud que toma el hombre respecto a Dios queda condicionada al concepto que se ha formado sobre El.

---

per sè è e dò essere e vita ad ogni cosa che è e vive e perciò ama sè medesimo e ama per sè tutte le cose e vuole esser amato per sè medesimo e sopra tutte le cose, ed ha maestà, gloria e omnipotencia. Questo il penso così, intendendo che, vivendo tuttavia nell'uomo quella maledetta persuasione del nemico dell'umana generazione, vive tuttavia temeraria pretenzione di acquistar l'immagine di Dio, la quale solamente appartiene a Dio, non essendo comunicabile con le creature. Onde intendo che procede che l'uomo non vuole dipendere da altri che da sè medesimo, alla qual cosa attende quanto gli è possibile, e che ama se medesimo e ama per sè tutte le cose e pretende in ogni sua eosa la sua propia gloria e vole poner in esecuzione tutto quello di che gli viene appetito ». — 72 *Cons.*, 242-243. — El pensamiento valdesiano se acerca aquí a la tesis agustiniana sobre el origen del pecado de tan fecunda aplicación espiritual.

39 26 *Cons.*, 81-86.

40 Este oficio de la Ley, anotado ya en el *Diálogo de doctrina cristiana* —13vo — y subrayado en el *Alfabeto* — p. 22, — es tenido en cuenta en todos los demás escritos; cfr. 8 *Cons.*, 23; *Romanos*, 46; *Salmos*, 16.

Dos actitudes fundamentales impone la espiritualidad valdesiana respecto a Dios: la de la confianza y la de la voluntaria dependencia. Ellas tienen su base en que Aquel es infinita Bondad y Fidelidad y a la vez principio de todo.

Hay dos maneras de conocer a Dios: por relación de hombres y por espíritu. Sólo ésta es válida y verdadera. Los que lo conocen por Espíritu entienden que Dios es paciente, misericordioso, tardo a la ira y ajeno de venganza: « intendono che è tanto umano, che per dar vita eterna agli uomini, mandò al mondo il suo proprio figliuolo fatto uomo, nel quale eseguì il rigore della sua giustizia » [41].

Desistimos de transcribir textos sobre el fundamento de nuestra confianza que nos ofrece la Bondad y Fidelidad de Dios; van en el tejido de toda la espiritualidad valdesiana.

Valdés señala igualmente el carácter de dependencia de Dios, injertado en nuestra naturaleza. Partiendo de la base de que Dios es principio de todo, de su Providencia, de su eficacia esencial en la vida religiosa, impone a su espiritualidad una característica intensa de abandono a su gobierno, de entrega a su influjo [42].

Como a lo largo del capítulo irán saliendo testimonios sobre ese concepto fundamental de Dios, no nos detenemos más aquí, pasando a señalar el de Cristo, con quien tiene que ponerse el alma en contacto íntimo.

3. — La espiritualidad de los últimos libros de Valdés es definitivamente cristocéntrica, en cuanto gira en torno a la obra de Cristo, al *beneficio de Cristo*. En realidad todo el proceso de justificación y regeneración consistirá en apropiarse el fruto de la obra de Cristo y en vivir mediante su influencia una vida semejante a El.

La *Cons.* 109 lleva este título: « Il concetto che come Cristiano ho al presente di Cristo e di coloro che sono membri di Cristo ». Ante todo Cristo es Dios, aunque la naturaleza humana sea incapaz de comprender la generación divina, como el gusano la generación humana [43].

---

[41] 37 *Cons.*, 117.

[42] Cfr. 109 *Cons.*, 416; 71 *Cons.*, 237; 49 *Cons.*, 166-167; 49 *Cons.*, 160-170; 41 *Cons.*, 133-135.

[43] 109 *Cons.*, 411-412; 95 *Cons.*, 347-348; *Romanos*, 3; *Mateo*, 318, etc. Tan lejos está Valdés de negar la Divinidad de Cristo, según se le ha imputado, que la presupone para poder explicar su obra redentora. En el opúsculo *De penitencia Cristiana* indica que para que no extrañen los efectos de la obra de Cristo, debe mostrarse la majestad, dignidad y divinidad de Cristo, « hijo de Dios, consustancial al Padre » *Trataditos*, 169. Cfr. 11 *Cons.*, 290; *Alfabeto*, 70.

Cristo a la vez es hombre y su Humanidad ha pasado por dos estadios, el de ignominia y el de gloria [44].

Cristo es el prototipo del cristiano perfecto; el proceso de restauración del hombre es la realización simbólica de los misterios de Cristo: consepultado, resuscitado y saturado de vida nueva [45].

Es muy significativa la función vital que le atribuye en nuestra vida espiritual, conectada con el misterio cristiano, con la obra de Cristo. Cristo es el nuevo Adán. En la espiritualidad valdesiana Cristo aparece esencialmente como principio y cabeza de la nueva humanidad regenerada. Si es muy importante comprobar la enfermedad de la depravación natural, « pigliando fino a Adam » [46], lo es por una razón superior, comprobar la regeneración que nos ha conseguido Cristo; comprobar el mal de Adán y comprobar el bien de Cristo [47].

El hombre debe ser consciente del bien que nos trajo Cristo, es decir, del fruto de la obra de Cristo. La obra de Cristo fué esencialmente un beneficio gratuito otorgado a la humanidad: de ahí que el concepto, bajo el que expresa la realidad de la redención es repetidamente el de « *beneficio* ». Es la idea central de su espiritualidad: creer, aceptar, agradecer con obras el beneficio de Cristo. Lo demás es presentado en función de tal idea. La acción del primer Adán con sus consecuencias no es propuesta por sí misma, sino en referencia a la acción bienhechora del segundo, Cristo. El Evangelio es el pregón del perdón general, el pregón que anuncia el beneficio de Cristo; la fe cristiana es la aceptación del beneficio de Cristo, repite en todos sus últimos libros.

La misma expresión de « beneficio de Cristo », iniciada en una página del *Alfabeto* [48], se encuentra entretejida en páginas de todos los siguientes escritos [49].

---

[44] 95 *Cons.*, 347.

[45] 19 *Cons.*, 56-59; 85 *Cons.*, 293-295; 17 *Cons.*, 52.

[46] 97 *Cons.*, 404.

[47] « Al pio cristiano appartiene conoscere dalla ubbidienza di Cristo la sua reparazione, e conoscere dalla disubbidienza di Adam la sua depravazione, e così lasciar di imitar Adam e attendere ad imitar a Cristo » — 73 *Cons.*, 245. — El pensamiento de que se debe ser consciente del mal de Adán que afecta a todos los hombres y del bien de Cristo que a su vez toca también a todos ellos, se repite frecuentemente desde el *Alfabeto* en todos los demás libros — *Alfabeto*, 119-120; 108 *Cons.*, 405-409; 78 *Cons.*, 273; 73 *Cons.*, 245; 87 *Cons.*, 308-309.

[48] *Alfabeto*, 65.

[49] Cfr. *Cons.*, 100; 101; 216-219; 313; 363; 365; 399; *Mateo*, 140; 142; 209; 344; 407; 524; 531; *Romanos*, 46; 63; 74; 87; 95; 117; 119; 153; 79; 115; *Corintios*, 6 veces en sola la página 74; *Studio del propio libro*, 134; *Tratadítos*, 176-178; *Tratatelli*, 37, etc.

¿En qué consiste el beneficio de Cristo? Esencialmente en la redención, con la justificación radical de la humanidad [50].

Valdés, en su predilección de ilustrar y explicar su pensamiento por medio de comparaciones, propone una respecto del beneficio de Cristo que se encuentra después en la literatura contemporánea de la espiritualidad del « beneficio de Cristo ». A un rey se le rebelan sus siervos y los echa de su reino y condena a muerte; pero movido de compasión, ejecuta el rigor de su justicia en su hijo, y hace anunciar un bando entre los desterrados, por el que los invita a entrar en el reino, confiando en la satisfacción que le ha ofrecido su hijo por ellos [51].

Supuesta la satisfacción que ha realizado Cristo por nuestros pecados [52], la justicia de Dios se nos presenta como una garantía de nuestra salvación, porque, siendo Dios justo, no nos castigará dos veces [53].

El beneficio de Cristo tiene todavía un alcance más universal. Concorde con el pensamiento paulino de las Epístolas de la cautividad, anota Valdés cómo todas las criaturas son restauradas por Cristo y así no sólo la humanidad sino todo el inmenso mundo creado tiene que entonar el himmo de gratitud al beneficio de Cristo [54].

Si quisiéramos señalar la idea más o menos teológica con que mira Valdés a la redención, aparte de la de beneficio, diríamos que la considera más que como sacrificio y rescate, como justificación y reconciliación con Dios [55]. Responde a la perspectiva bajo la cual la considera; no en sí misma, sino en sus efectos.

---

[50] Cristo murió para justificarnos — *Romanos*, 149; — para reconciliarnos con Dios — *Mateo*, 36; — Cristo es el ángel de la confederación, por haber hecho la paz entre Dios y los hombres — *Mateo*, 209.

[51] Valdés encuentra la comparación apropiada y expresiva. En el opúsculo *De penitencia cristiana* aconseja que por ella se declare el « beneficio de Cristo ». En esas páginas se preocupa de solucionar las dificultares que podrían obstaculizar la aceptación de tal « beneficio », preocupación que se encuentra en muchas páginas de sus libros. La 13 *Cons.*, 35-41 se dedica toda ella a exponer la comparación del rey y de los siervos; un complemento ofrece la *Cons.* 38, en la que aparece el rey extendiendo la patente de libertad con el propio sello, el cual, en nuestro caso, es la predicación evangelica: 38 *Cons.*, 124-126; 109 *Cons.*, 409. Una comparación similar, menos expresiva, nos da la *Cons.* 34, en la que el Señor escoge como hijos a los de una esclava, viciosos como ésta. La comparación se refiere a la naturaleza humana, a la que pertenecen los hijos adoptivos de Dios.

[52] 99 *Cons.*, 363.

[53] 11 *Cons.*, 32-33.

[54] 87 *Cons.*, 305-309.

[55] En el *Diálogo* había escrito: « Porque mediante este altísimo sacrificio fuessemos reconcialiados con él » — 12ro —.

Valdés hace finalmente resaltar en la muerte de Cristo el carácter de garantía, señal certificante de nuestra justificación [56]. Más aún; moviéndose en un plano sicológico, afirma que « castigando Dios en Cristo nuestros pecados, no tuvo menor intento a asegurarnos a nosotros que a satisfacer a su justicia » [57].

Las relaciones con Cristo no se agotan con la redención virtual de todos los hombres en su muerte. Cristo se mantiene en continua comunicación vital y dinámica, con los que de hecho alcanzan la justificación personal. Valdés señala esas relaciones con varias metáforas, algunas de las cuales connotan una función particular de Cristo, otras la esencial de ser principio de vida espiritual en las almas.

Cristo es pastor [58], Puerta de la piedad [59], Vía de conocer a Dios [60], Médico [61]. Cristo es sobre todo el Rey del pueblo de Dios y la Cabeza de la Iglesia, metáforas que no encontramos en el *Diálogo de Doctrina Cristiana* ni en el *Alfabeto*, pero que son muy utilizadas en los siguientes libros para señalar la energía sanctificadora y rectora que desciende de Cristo a las almas redimidas.

La metáfora más querida de Valdés es la de Cristo Cabeza de la Iglesia. « ... siccome dal mio capo discende virtú per tutti li miei membri essendo essi tutti sostentati e governati da esso, così da Cristo discende virtù per tutti coloro che appartengono alla chiesa, essendo tutti essi sostentati e governati con li divini doni che gli sono comunicati da Cristo » [62]. Cuanto somos en el orden espiritual y sobrenatural, lo recibimos de Cristo, el cual, como a miembros de su mismo cuerpo, nos comunica su ser y propiedades, como su justicia y santidad y su herencia celestial. Cristo es como el sol, del cual viene toda la vida, escribe en la *Cons.* 75 [63].

Valdés detalla las relaciones vitales de Cristo-Cabeza con los redimidos-miembros. Sin embargo no estudia directamente el tema del Cuerpo Místico. No le vemos aprovechar la idea de que aquellos forman un mismo cuerpo, con la misma intensidad con que vive la realidad de la función de cabeza de Cristo. Con todo, ha sido

---

56 89 *Cons.*, 318.

57 *Mateo*, 248; *Romanos*, 61; *Traditos*, 170.

58 *Salmos*, 130.

59 22 *Cons.*, 68.

60 2 *Cons.*, 35; 85 *Cons.*, 296-300.

61 *Alfabeto*, 16.

62 75 *Cons.*, 257; cfr. 109 *Cons.*, 415; 65 *Cons.*, 217-218; 86 *Cons.*, 304; 109 *Cons.*, 416; *Trataditos*, 169; *Romanos*, 10; 245.

63 75 *Cons.*, 257. En el comentario a la *I ad Cor.*, explicita extensamente cómo Cristo nos comunica su santidad, sabiduría, justicia, redención, etc. — *Corintios*, 28-29; 229-237 —.

consciente de la unión que existe entre los miembros entre sí y con Cristo y mediante Cristo con Dios. La *Cons.* 109 nos ofrece un testimonio sintético. Después de explicar « El concepto » que se debe tener de Cristo, pasa a anotar el que se debe tener « di coloro che sono membri di Cristo, considerando ciascuno di loro figliuolo di Dio, non primogenito come Cristo il qual sempre fu figliuolo, ma figliuolo adottivo per Cristo e in Cristo; non unigenito come Cristo che è figliuolo per generazione, ma rigenerato per Cristo e in Cristo, nato figliuolo d'ira e rinato figliuolo di Dio; non nello stato della glorificazione nella quale è Cristo, ma nello stato del vituperio nel quale fu Cristo; non signore degli eletti di Dio, ma uno del numero di coloro li quali, essendo eletti di Dio, sono servi di Cristo, redenti e comprati per Cristo; non capo della chiesa come Cristo, ma membro della chiesa di Dio della quale è capo Cristo; non Re del popolo de Dio come Cristo, ma governato dello spirito di Cristo, mediante il qual spirito conosco che tutti li membri di Cristo stanno uniti fra sé stessi, e uniti con esso Cristo, e per tanto uniti ancora con Dio, stando essi in Dio e Dio in loro. E così veggo adempiuta quella orazione che fece Cristo al padre per questa unione, Jo. XVII, dicendo: Ut et ipsi in nobis unum sint, etc., e intendo come in questa unione consiste tutta la perfezione Cristiana » [64].

IV

1. — El *beneficio de Cristo* ha justificado radicalmente a la humanidad. Pero es necesario dar un paso más para que venga a ser disfrutado por el hombre. La justificación radical tiene que convertirse en actual y personal.

Valdés diserta extensamente en estos últimos libros sobre el problema de la justificación y santificación de cada individuo, problema que era objeto de discusiones intensas por aquellos días.

Su concepto de justificación es obvio y lo da como corriente. Negativamente consiste en la remisión de los pecados [65]. La remisión del pecado va conjunta a un cambio transcendental. Justo y reconciliado con Dios, el hombre de hijo de ira e hijo de Adán renace hijo de Dios [66], tiene y representa la imagen de Dios que

[64] 109 *Cons.*, 417-418.

[65] « La justificación consiste en la remisión del pecado orijinal y en la remisión y no imputación de lo que los que vienen a ser miembros de Cristo ofenden » — *Corintios*, 146 —. Cfr. 99 *Cons.*, 366; 34 *Cons.*, 106; 71 *Cons.*, 238, etc.

[66] 106 *Cons.*, 417; *Mateo*, 251.

había perdido [67], con derecho a recibir la vida eterna como « mercede di eredità » [68].

La justificación es regeneración [69]. Por medio de la incorporación en Cristo y de la acción del Espíritu Santo se rectifican y renuevan las inclinaciones màs reconditas del alma, que, reaccionanda sobre sí mismas, se orientan hacia Dios, poniendo la base en el florecimiento de las buenas obras. En muchas páginas alude a esta regeneración interior; en la *Cons.* 26 precisa su concepto: « Per regenerazione intendo quella mutazione e rinnovazione esteriore e interiore che fa lo spirito santo a quelle persone, le quali, credendo in Cristo e accetando per sua la giustizia di Dio eseguita in Cristo, sono mutate e rinnovate in tutti gli loro affetti di tal maniera che non pretendono nella esecuzione delli loro appetiti né nell'impeti delli loro affetti quello che pretendevano innanzi la loro regenerazione, avendo perduto lo intelletto di voler emendar le opere di Dio e avendo perduto l'amor proprio col quale si amavano sé medesimi » [70]. Continúa afirmando que esta regeneración es obra del Espíritu Santo, inabordable a la humana industria.

Las *Cons.* 84 y 95 explican el ulterior proceso de vivificación que sigue al nuevo estado de regeneración. La incorporación en Cristo mata la carne. « Ammazando Dio nella croce la carne di Cristo, ammazò la nostra », repite varias veces, queriendo afirmar no sólo el valor redentivo de la muerte de Cristo, en cuanto satisfizo por el fruto de la carne, el pecado, sino el hecho de que destruyó el dominio que tenía sobre el hombre [71].

La filiación divina, la incorporación en Cristo y la comunicación del Espiíritu Santo que nos es dado por Jesucristo [72], son los más eximios efectos de la justificación. De ahí que las expresiones de « incorporados en Cristo », « hijos de Dios », « gobernados par el Espíritu Santo » sean tan frecuentes para calificar a los redimidos y regenerados.

Acercándonos a un planteamiento teológico del problema, podríamos inquirir sobre la causa formal de la justificación. El hombre ¿es considerado como justo por Dios por la mera imputación de la justicia con que Cristo o Dios es justo, o es realmente justo por la comunicación personal de la justicia merecida por Cristo?

---

67 34 *Cons.*, 106.
68 *Tratatelli*, 55.
69 *Alfabeto*, 35.
70 26 *Cons.*, 85.
71 84 *Cons.*, 291; 95 *Cons.*, 328.
72 21 *Cons.*, 65.

Valdés no se propone tal pregunta que agitaba otras esferas contemporáneas, conturbadas por el problema de la libertad y de la concupiscencia. Quizá ni siquiera lo adivina; para él, como para tantos otros de Italia, la gran cuestión era asentar el origen divino en la línea eficiente y meritoria de nuestra justificación y demás dones. Con todo, los testimonios que afirman el cambio de estado y la regeneración que tiene lugar cuando el alma se apropia el beneficio de Cristo, parecen indicar claramente una renovación interna y real, aunque nunca hable de gracia inherente.

Valdés insiste especialmente en el origen de nuestra justificación; a designarlo se refiere esa frase, repetida en todos sus libros últimos, de que gozamos de la justificación « por la justicia de Dios, ejecutada en Cristo »; el acto de justicia que ofreció Cristo a Dios es la raíz meritoria.

La terminología con que designa la comunicación de la justicia de Cristo no es constante, como no lo es la que utiliza para calificar la aptitud de Dios ante los pecados de los regenerados. Unas veces habla de comunicación de la justicia de Cristo, otras de « hacer suya la justicia de Cristo » o « la justicia de Dios ejecutada en Cristo ». El mismo texto en que afirma que, al comunicarles su justicia, Dios *los hace* justos, habla de que ellos son *aceptados* por Dios como justos [73].

2. — El nuevo estado de regeneración espiritual, en su momento inicial, no envuelve un concepto de recuperación plena. Con él comienza lo que podríamos llamar proceso perfectivo. Aunque desde el punto de vista de la justificación, el hombre puede ya presentarse ante Dios con « puritá della conscienza » [74], la recuperación no ha sido total.

El proceso de recuperación es un volver a gozar de las propiedades de semejanza con Dios, que poseía el hombre antes del pecado, en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo. Y tiene horizontes vastos y proyección eterna. El hombre comienza a disfrutar de la reparación que afecta al alma inmediatamente al ser incorporado a Cristo por la justificación; en cuanto a la restauración de los dones divinos que hacen al cuerpo impasible e inmortal, tendrá lugar con la resurrección. Así la vita eterna representará la plena recuperación del hombre [75].

La justificación, la resurrección y vida eterna son el triple

---

[73] *Romanos*, 43.
[74] 97 *Cons.*, 354.
[75] 50 *Cons.*, 171-172.

estadio en el proceso de la espiritualización del hombre, triple estadio del cual son tipo, garantía y fuente, la muerte, resurrección y vida gloriosa de Cristo [76].

Valdés advierte [77] que la recuperación de la semejanza de Dios no es perfecta en el momento inicial de la justificación. El alma tiene como en germen los elementos que la llevarán a la perfección consumada, pero deben desarrollarse en un proceso de santificación, de perfeccionamiento.

Si quisiéramos precisar el aspecto bajo el cual preferentemente considera ese proceso perfectivo, diríamos que es triple: como recuperación de la imagen de Dios, imitando al Padre; como imitación de Cristo, guardando « el decoro cristiano » y como mortificación del hombre viejo y vivificación del nuevo. El *Alfabeto* nos ofrecía ya estos tres aspectos [78].

3. — El proceso de recuperación tiene lugar a impulsos y bajo la acción del Espíritu Santo. Los puntos esenciales del mensaje cristiano son según Valdés « la remisione delli peccati e la giustificazione per Cristo, e il regimento e goberno dello spirito santo » [79]. Van tan unidas ambas realidades que el justo que las siente, « appenna può intendere qual di esse sente più » [80].

Es característica la insistencia con que subraya el conquense la necesidad de dejarse gobernar por la acción del Espíritu Santo. Una diferencia esencial que separa a los hijos de Adán de los de Dios, es que aquéllos se rigen por la prudencia humana y éstos son gobernados por Dios [81]. Debe dejarse gobernar por el Espíritu de Dios en lo que toca al alma y en lo que toca al cuerpo. A este respecto, es curiosa la posición de Valdés ante los medios humanos. Los hijos de Adán, afirma, tienen, para mantenerse corporalmente sanos, ciertas leyes de medicina, y en caso de enfermedad confían en hierbas y raíces, etc.; para conservarse espiritualmente sanos, poseen la Ley de Dios y la doctrina de Cristo. Todo ello daría su fruto si supieran usarlo como es debido, lo que parece imposible. « Li figlioli di Dio, come vanno mortificando la loro prudenza umana, vanno parimente rinonziando l'utilità della medicina, con

[76] 8 *Cons.*, 25.

[77] 50 *Cons.*, 171.

[78] *Cons.*, 17; 19; 27; 39; 56; 89; etc.

[79] *Cons.*, 356.

[80] 54 *Cons.*, 186.

[81] « In tanto siamo figliuoli di Dio, in quanto ci lasciamo regere e governare da Dio. Così dice San Paolo: Qui Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. *Rom.* VIII » — 3 *Cons.*, 5 —.

tutte le cose che sono congiunte e pertinenti ad essa, tenendo solamente per medico el medesimo Dio, il quale gli è padre, dal quale immediatamente sono governati, e mantenuti in sanità corporale, se non tanta quanto essi vorrebbero almeno tanta quante basta e può servire alla sanità spirituale, la quale in loro è principale. Dio li lascia cader in infirmità, ma ora per mortificarli, ora per tentarli, e ora perchè essi conoschino lui per padre e Signore; e quando sono infermi, esso molte volte li sana senza usar le medicine che usano li figliuoli di Adamo » [82]. Espiritualmente, el que les conserva en santidad y justicia es « lo spirito santo che dimora in noi, il quale ci regge e governa in tal maniera che niuno bisogno abbiamo d'altro reggimento, né d'altro governo, mentre non ci apparteremo dal nostro padre celeste » [83].

El gobierno de Dios, del Espíritu Santo, desciende a las zonas más íntimas de nuestra vitalidad espiritual. Hay que dejarle a El que lleve a ejecución nuestros buenos deseos. No se ha de obrar nunca sin deliberar antes si la obra corresponde a la voluntad de Dios. Pero, deseando ejecutarla por agradar a Dios, « non ardisco deliberare, dicendo: lo farò così; perchè conosco la impossibilità mia », sino presentarse ante Dios, remitiendo a su bondad la ejecución de ese deseo [84].

La vida del justo, descuidado de sí mismo y que deja la vía abierta a la iniciativa de Dios, es vida celestial y divina. « Los que, conociéndose hijos de Dios, regenerados y renovados por Cristo y en Cristo, en todas las cosas se descuidaran de sí mismos, de pensar en sus cosas, ora sea en las que pertenecen a la vida presente, ora sea en las que pertenecen a la vida futura, poniendo todo su cuidado en Dios y en Cristo y pensando siempre en Dios y en Cristo y en las cosas de Dios y de Cristo, se puede certificar por estas palabras de Cristo (Mat. 6, 5-18) que Dios tiene cuidado de ellos y que piensa por ellos, sin que ellos le demanden lo que quieren de él, antes es así, que, cuando ellos menos piensan en sí por pensar en Dios, tanto piensa Dios más en ellos. Si los hombres nos redujésemos a creer esta verdad, viviríamos en la presente vida una vida celestial y divina » [85].

La acción de Dios por medio de su Espíritu no solamente se manifiesta en forma de iniciativa y de dirección y gobierno, sino que viene a ser el principio de todas nuestras acciones salubables.

---

[82] 3 *Cons.*, 7.
[83] Ibid.; *Trataditos*, 132-134.
[84] 7 *Cons.*, 20; 25 *Cons.*, 78-80.
[85] *Mateo*, 109.

La mente de Valdés es clara en este punto; para no citar sino un testimonio, basta leer la *Cons.* 48 que lleva este título: « Che colui che ora, opera ed intende, allora ora, opera ed intende come conviene, quando è inspirato a orare, operare ed intendere »[86].

El criterio para comprobar si se ora, obra y entiende por Espíritu de Dios o por prudencia humana, es el sentimiento de humildad y mortificación o de soberbia y presunción, que se siente respectivamente. El que pueda asegurarse el alma de cuándo camina por « inspiración » es una preoccupación constante de Valdés y el criterio suele tener siempre un tono de humildad y mortificación; lo comprobaremos al tratar de la fe « inspirada », de la certidumbre de la salvación « inspirada », etc.

Todas las realidades espirituales que poseemos son un don de Dios, un don del Espíritu Santo. Descendiendo a concretar estos dones, habla Valdé expresamente de la fe, esperanza, caridad, de la piedad, etc.[87].

4. — Entre los dones divinos Valdés recuerda con preferencia los de las virtudes teologales. Su eminencia sobre los demás estriba en que por ellos está el alma unida con Dios[88]. La economía del Evangelio es una vida de fe, esperanza y caridad; el negocio cristiano consiste en creer, esperar y amar[89].

En la *Cons.* 70 nos da una definición de cada una de las tres virtudes. « La fede intendo che consiste in questo, che l'uomo creda e tenga per certo tutto quello che si contiene nella santa scrittura, confidando nelle promissioni divine che si contengono in essa, come se a lui propria e principalmente fussero fatte. Di quella due parti della fede, che sono il credere ed il confidare, intendo che dall'una è capace in alcun modo l'animo umano, voglio dire che l'uomo è bastante a ridursi a credere o a persuadersi che crede, e dell'altro intendo che è incapace, voglio dire che non basta per sé solo a ridursi a confidare né a persuadersi che confida in maniera che colui che crede e non confida mostra che 'l suo credere è industria

[86] 48 *Cons.*, 153-160.

[87] 21 *Cons.*, 65. Esos mismos dones los califica como efecto de la incorporación en Cristo: 100 *Cons.*, 369; 8 *Cons.*, 24. La acción e influjo de Cristo y del Espíritu Santo aparecen convergiendo en un mismo fin santificador. Las frases de Valdés en este punto son traducciones de otras de San Pablo.

[88] *Alfabeto*, 13; 70 *Cons.*, 234.

[89] 17 *Cons.*, 49. Valdés, al definir y relacionar entre sí las virtudes teologales en los últimos escritos, sigue en la misma línea doctrinal iniciada en el *Diálogo de Doctrina cristiana*. El *Alfabeto* en este punto es poco más que una traducción del *Diálogo*, no advertiéndose diferenciales esenciales en los restantes libros; la identidad de pensamiento es palpable.

e ingegno umano e non l'ispirazione divina, e colui che credendo confida mostra che 'l suo credere è inspirazione e rivelazione » [90].

Dos son, por tanto, los elementos que integran la fe; la convicción que tiene por ciertas las verdades reveladas y la persuasión afectiva cierta de que las promesas de Dios se han de realizar [91]. La fe-creencia, cuando no está acompañada de la confianza es fe muerta, porque « sta senza carità »; es la que tienen los malos cristianos y los demonios [92].

La fe *viva* queda definida por la confianza cierta en el cumplimiento de las promesas divinas. No es una convicción intelectual sobre la verdad de las promesas divinas, sino una persuasión profunda que afecta al entendimiento y voluntad, del cumplimiento en uno mismo de aquellas promesas. La intensidad de la certidumbre con que debe aplicársela el alma, lo muestra el *Alfabeto,* en el que después de afirmar la sobrenaturalidad de esa fe, nos dice que da tanto crédito a las palabras de Cristo, que « quando sente dire che Cristo disse che quello che crederà e si battezerà si salverà e quello che non crederà si dannerà, dà tanto credito a queste parole, tenendole per certissime, che non tiene dubbio alcuno della sua salvazione » [93].

En el *Alfabeto* y *Diálogo* llamaba a esta fe, fe *viva*; en los demás libros la llama normalmente fe *inspirada,* connotando su origen sobrenatural, inabordable a la industria humana. La referencia a esta propiedad de ser sobrenatural, inspirada, será la espada de dos filos que usará en su dialéctica para refutar todas las dificultades que surjan con vistas a negar los efectos maravillosos que atribuye a esta fe. Porque esta fe, si ha sido definida en función de la confianza, presenta como propiedades o efectos rasgos muy importantes. Es la fe que obra por la caridad, que no puede menos de estar acompañada de obras; es la fe que justifica. La fe que no lleva tales manifestaciones de su eficacia, no es fe inspirada.

La esperanza es definida como sinónimo de la paciencia o aguante con que espera el cumplimiento de las promesas divinas. Naturalmente presupone la fe. Es el caso de un capitán, que, confiado en la promesa del Emperador de tomarle a su servicio cuando

---

[90] 70 *Cons.,* 232.

[91] Son los dos elementos de creencia y confianza, anotados en el *Diálogo* — 54ro —, y en el *Alfabeto* — 49; 79 —.

[92] *Alfabeto,* 49. Es la fe que puede tener un ladrón y un desuella caras, decía en el *Diálogo,* 54ro; fe de turcos y de malos cristianos, afirma en el tratadito sobre la justificación — *Tratatelli,* 40 —, en el que la llama falsa fe, fe lograda por relación de hombres, en contraposición a la fe verdadera y por inspiración, que es la viva.

[93] *Alfabeto,* 49; *Mateo,* 145.

llegue a Italia, vence las solicitaciones de los demás príncipes, no aceptando enrolarse a su servicio [94].

La caridad consiste en el amor y afección « entrañable » que tiene el alma para con Dios y para con el prójimo [95]. En los libros últimos acentúa el « sabor » y « gusto » espiritual y delicioso, que produce la caridad, impregnando los actos de las demás virtudes.

La relación entre las tres virtudes es íntima; están como « hermanadas » [96].

Las relación y conexión entre la caridad y la fe « viva » o « inspirada » es la misma en todos los escritos valdesianos; y está expresada con las mismas comparaciones. Entre ellas no hay más diferencia que entre la raíz de un árbol y el fruto del mismo árbol. « La fe es la raíz, y el fruto es la caridad ». « Así puede estar la fe que justifica sin estar acompañada con caridad, como puede estar el fuego sin calentar » [97].

La caridad es la energía moral por la que la fe se desarrolla en obras de santidad. La esperanza está igualmente muy relacionada con el concepto de fe « inspirada ». Esta « mena sempre in sua compagnia la carità e la speranza » [98]. Entrando en el alma con ese lazo apretado de hermandad, siguen después en mutuo influjo, aumentando su intensidad y disminuyéndola en idéntico nivel [99].

---

[94] « La speranza intendo che consiste nella pazienza e nel sofrimento col quale l'uomo, che crede e confida, aspetta il compimento delle promesse di Dio, senza porsi nella servitù del demonio con impietà né in quella del mondo » — 70 *Cons.*, 233 —. En el *Diálogo y Alfabeto* vivia Valdés la preocupación de distinguir la fe-confianza de la esperanza; en los libros siguientes, no. En aquéllos explicaba la diferencia por una comparación similar; en el *Diálogo* era pasar un hombre con la cabeza y pies de cera por un monte de fuego, confiado en la palabra de otro que ha prometido transportarlo, y atraído por la esperanza de gozar de las delicias que le aguardan el término — *Diálogo*, 55ro —. En el *Alfabeto* es la imagen más real de pasar de Nápoles a Capri a pie enjuto, llevado de la mano de otro que se lo ha prometido y atraído y alentado por la esperanza de disfrutar de las maravillas de la isla. La fe, aclara Valdés, se ejercita en las cosas de la vida presente y la esperanza en las de la vida eterna.

[95] 70 *Cons.*, 234; *Corintios*, 238.

[96] *Diálogo*, 53; 55ro; *Corintios*, 251; *Alfabeto*, 81. Su simultánea existencia en el alma es afirmada en 110 *Cons.*, 425; *Corintios*, 251; lo mismo que lo fué en el *Diálogo*, — 55ro — y en el *Alfabeto* — 81 —, en el cual, a la afirmación de que ninguna está en el alma sin el acompañamiento de las otras, añade la siguiente aclaración: « Dico quando quell'una sta perfettamente e vive perfettamente nell'anima ».

[97] *Corintios*, 241; 243; *Diálogo*, 53ro; *Alfabeto*, 49; *Trataditos*, 170; *Mateo*, 156.

[98] 29 *Cons.*, 92. Lo mismo en la 10 *Cons.*, 31.

[99] *Alfabeto*, 79.

En la conexión de las virtudes teologales, la fe está en función de raíz. Esto parece comprometer la primacía que atribuye S. Pablo a la caridad sobre todos los dones, en el cap. XIII de la *I ad Cor.* De ningún modo. Prefiere S. Pablo la caridad a todos los demás dones, « Entendiendo que con ella dan ellos ser y valor al hombre, i que sin ella no lo mudan del ser que tiene, que es nada » [100].

La excelencia de la caridad sobre la fe y la esperanza consiste en su propiedad de existir en el tiempo y en la eternidad, mientras las otras dos pertenecen al estado de vía. Además, para estar firme en la fe y en la esperanza es necesario que el alma encuentre en ella « gusto e sapore », el cual solamente lo da la caridad [101].

5. — Valdés admite la posibilidad de venir a perder la fe, esperanza y caridad y con ello la justicia, piedad y santidad que en aquéllas se basan. Por tanto es digna de encomio la seguridad que uno busca velando sobre sí mismo, aunque es mucho más firme la seguridad que uno alcanza cuando interiormente es « certificado » que no ha de perderlas, porque esa interior « certificación » es eficaz en cuanto mortifica los deseos de pecar [102].

La posibilidad de pecar, desgraciadamente es un hecho. En el *Comentario a los Rom.* nos presenta incidentalmente la actitud de Dios respecto de los pecados de los predestinados; es una actitud dolorosa diríamos « porque necesita de sufrimiento para no castigarlos » [103].

---

100 *Corintios*, 240. Con todo, anota Valdés, la misma excelencia podía haber atribuído San Pablo a la fe, no habiendo entre ésta y la caridad más diferencia que la de ser la una, raíz, y la otra, fruto.

101 70 *Cons.*, 234-235. En el *Comentario* a la I a los Corintios, repite la misma idea en un párrafo que resume bien el pensamiento valdesiano sobre la connexión sinergética de las tres virtudes teologales: « I con la caridad nos es fázil el creer, i es fázil el esperar: porque lo uno i lo otro es fazilitado de la caridad, siendo así que al que ama á Dios, no es penoso el esperar, i es le gozoso el creer, así como al que ama a sí mismo, es penoso i enojoso el esperar, i lleno de fastidio el creer. I así por esto, como por lo que ha dicho arriba, que la caridad no cae jamás, entendiendo que dize que entre tres dones de Dios, el mayor es la caridad, no embargante que la fe sea la raíz de la caridad. De donde se ha de notar que van siempre juntos, y como si dijésimos hermanados estos tres dones de Dios, fe, esperanza y caridad, que jamás está el uno sin el otro; siendo así que donde hai fe hai esperanza, hai caridad: no porque el premio de la fe sea el esperar, ni que el premio de esperar sea el amor, sino porque no se puede mantener ni sustentar la una sin la otra, siendo necesario que la fe sea sustentada, sea ejerzitada con la esperanza: i que la fe i la esperanza sean sustentadas con el amor » — *Corintios*, 251.

102 50 *Cons.*, 224-225.

103 *Romanos*, 47.

Valdés distingue en la *Cons.* 21 los pecados según las personas contra las cuales se peca: contra uno mismo, los vicios carnales; contra el prójimo, los pecados contra la caridad; contra Cristo, el pecado de infedelidad, pretendiendo justificarse con las propias obras; contra Dios, el pecado de impiedad, por el que no se aprueba como bueno todo lo que Dios hace [104].

Más fértil es la distinción según el origen del pecado, iniciada ya en del *Diálogo de Doctrina Cristiana*: Pecados por malicia, ignorancia y flaqueza [105].

La raíz de tales caídas está en la viveza de la carne, que se mantiene activa después de la justificación, pues la recuperación no es total, según queda anotado. La lucha es imprescindible [106].

¿Son tan vivos los afectos de la carne que dominen las fuerzas del alma ayudada por la gracia, destruyendo su libertad? Valdés no se plantea el problema de la libertad ni respecto del pecado ni respecto de la gracia. Todo el ritmo de su espiritualidad parece afirmarla, según se podrá advertir mejor cuando tratemos de la acción del hombre. Es cierto que encontramos alguna vez la expresión « vinti dalla tentazione » [107]. El contexto de todos estos pasajes creemos que obliga a admitir que si hay enervamiento de la voluntad en los caídos coexiste la libertad, pues los tales aparecen conociendo el pecado, arrepintiéndose y volviendo a la lucha. Los vencidos, en frase corriente, no son sinónimos de personas sin libertad, o sin poder absoluto de vencer.

El problema de la libertad ante la gracia y decretos divinos podía plantearlo al tratar de la predestinación. Pero ya en el prólogo a *S. Mateo*, rechaza tal posibilidad al juzgar como deseo que no nos pertenece, « el deseo » de entender cómo puede estar la predestinación con el « libero arbitrio » [108]. La manera de sortear el problema es muy valdesiana, pero el hecho mismo de venirle a la mente

---

104 21 *Cons.*, 62-66.

105 *Diálogo*, 64ro. En el *Alfabeto* subraya la presteza con que son perdonados los pecados que tienen su origen en la fragilidad humana y los bienes a que pueden dar ocasión — p. 47 —. En la *Cons.*, 21 encontramos la misma idea a propósito del pecado de fragilidad, la cual puede estar en la raíz de todos los pecados, incluso del de infidelidad, dada la inclinación que tiene el hombre a justificarse por sí mismo — 21 *Cons.*, 65.

106 « In questi contrasti e in questa pugna bisogna travagliarsi e affaticarsi molto, ma senza affligersi né contristarsi che la carne con tutti gli suoi affetti resti viva e lo spirito santo abbia la vittoria e sía vincitore » — 31 *Cons.*, 111.

107 Por ejemplo en la 34 *Cons.*, 111, y en el *Alfabeto* — 47, — al designar los pecados de fragilidad.

108 *Mateo*, 11.

el grave problema, indica que admite la libertad, aunque quizá no vea el modo de realizarse la conexión entre ella y la predestinación. La conexión entre las dos realidades sólo es problema para el que admite ambas.

El cuidado, por otra parte, con que subraya Valdés el hecho de que Dios trae a su gracia a los que quiere, es patente. Hay una voluntad y una potencia en Dios que logran todo cuanto quiere de la voluntad del hombre. Para definir aquella potestad, el conquense baraja confusamente en las *Cons.* 40 y 49 la distinción de la voluntad de Dios en mediata e inmediata; en S. *Mateo* distingue en el mismo sentido la potestad de Dios en ordinaria y extraordinaria, aludiendo a la vez a la distinción de « voluntas signi » y « voluntas beneplaciti », que hacen « algunos » [109]. Lo cierto es que Dios trae a los que quiere a Cristo « con fuerza, no rigurosa sino amorosa, dulce y sabrosa ... dándoles conocimento de su bondad y misericordia, poniéndoles delante de los ojos a Cristo y mostrándoles la felicidad de la vida eterna, y así con una violencia amorosa y sabrosa los reduce a que hagan su voluntad » [110]. En esto viene a coincidir igualmente con muchos espíritus del evangelismo italiano.

V

1. — Hasta aquí el proceso justificante y perfectivo lo hemos considerado bajo la luz de la acción de Dios. Esta ha aparecido eficaz en extremo. ¿Cuál es la actuación del hombre en la vida espiritual? ¿La limita Valdés a una simple postura receptiva y pasiva?

De ningún modo. Asistimos en todos los libros del conquense a una solicitud por provocar el sentido de la acción, de la responsabilidad. Valdés describe el papel de la acción del hombre en una doble vertiente: Exponiendo las exigencias del vivir cristiano en sentido afirmativo y absoluto, y planteando el problema de su conexión con la acción divina, de la relación entre las obras y el principio justificante y glorificante, Dios. Aquí vamos a exponer el pensamiento valdesiano siguiendo la segunda vertiente, ya que la descripción de las exigencias concretas del vivir cristiano nos llevaría a repetir la síntesis del *Alfabeto*.

Para proceder con orden analizaremos la relación de las obras con la justificación, la acción del hombre en el acto de la justificación, las obras que siguen al justificado y su relación con la vida

---

109 Ibid., 439.
110 Ibid., 439-440.

eterna. Con la solución a estos problemas están unidos los móviles que deber tener el hombre al obrar, el clima sicológico que debe presidir su vida espiritual, resonando todas las tesis en el concepto de libertad cristiana, que resume el estado de los regenerados bajo el aspecto ético y sicológico.

El problema de las relación entre las obras y la justificación lo plantea Valdés en los términos en que le permitía su carencia de formación expresamente teológica. En la *Cons.* 97 se propone la cuestión de si la justificación es fruto de la piedad, entendida ésta en el sentido de cumplir las obligaciones con Dios, o al contrario. La prudencia humana afirma que el hombre no puede presentarse ante Dios con pureza de conciencia justificada, si antes no le adora en espíritu y verdad, « dandogli quello che come creatura gli deve dare, e che subito che gli dà a Dio quello che le deve dare, è giusto, avendo netezza nella sua coscienza. E così si risolve che la giustificazione è frutto della pietà, poiché dall'essere un'uomo piú risulta che è giusto ».

El Espíritu Santo, por el contrario, afirma que « non può l'uomo aver pietà, adorar Dio in spiritu et veritate, se prima non è giusto, acettando l'Evangelio di Cristo, facendo sua la giustizia di Cristo, e intendendo che, subito che l'uomo credendo è giusto, comincia aver pietà, adorando Dio in spiritu et verità » [111].

La doble posición ante la justificación está en la raíz de las diversas posturas ideológicas que toman los hombres ante el mérito, ante las obras, ante la posibilidad de la certidumbre de la salvación, etc. Tienen la explicación fundamental de que unos, conociéndose a sí mismos, a Dios y a Cristo, pretenden ser justificados por Cristo, y otros, faltos de ese conocimiento, pretenden justificarse por sí mismos.

Pretender justificarse por Cristo o por sí mismo; por la fe, es decir, por la aceptación de la justicia de Dios ejecutada en Cristo, o por las propias obras. Es el punto de arranque de dos concepciones de la vida espiritual antitéticas, con sus correspondientes proyecciones prácticas. Los primeros son los « santos de Dios », cuyas cualidades más características son las que predicó Cristo en las bienaventuranzas, comenzando por la primera, la de ser pobres de espíritu. Los segundos son los « santos del mundo », de « santidad aparente », llenos de sí mismos, presuntuosos, con sello de esclavos, etc. [112].

---

[111] 97 *Cons.*, 355. Seguir la solución del Espíritu Santo es seguir a Pablo y Pedro; lo contrario sería seguir a Aristóteles y Platón, que no conocieron a Cristo.

[112] *Mateo*, 432-436. « Impíos » u « hombres del mundo », que no se preo-

Nuestras obras, por tanto, no nos justifican; « de valde y graziosamente son todos justificados, habiendo sido ejecutada la justicia de Dios en Cristo » [113].

Resta saber si se dan las obras buenas, y qué relación guardan con la justificacción, a pesar de que por ellas no nos justifiquemos. La *Cons.* 18 viene a nuestro propósito; intenta explicar en qué se ha de ocupar la persona que pretende y desea entrar y perseverar en el reino de Dios y qué es lo que pone el hombre de su cosecha. Parte del principio de que no está en la mano del hombre el poder creer, esperar y amar de tal modo que venga a alcanzar justicia, piedad y santidad. Por otra parte, Valdés tiene en cuenta las exhortaciones de la Sda. Escritura a la piedad, justicia y santidad. A su luz pone la conclusión siguiente: « Intendo che appartiene ad ogni uomo pretender, desiderar e procurar pietà, giustizia e santità. Ma domandandolo a Dio, pretendendo d'averlo tutto da lui e per lui, e intendendo che all'uomo Cristiano, che si occupa in desiderar e domandar questo, appartiene esercitarsi con ogni studio e diligenza in quelle cose che toccano a lui e che pare stiano nel poter suo, cioé in reffrenar gli affetti egli appetiti, almeno in quelle cose esteriori nelle quale si può raffrenar ... » [114]. « Ed esercitandosi e occupandosi in questo, non pretenderà di acquistar per esso pietà e giustizia né santità, ma pretenderà di acquistar e solamente di tener bene risvegliato l'animo suo e bene moderati gli suoi costumi, a fine che quando a Dio piacerà di darli la pietà, la giustizia e la santità, cada nell'animo suo così felice e prosperamente come cade l'acqua buona nella buona terra, quando è stata arata e purgata dalle spine e dalle pietre, tenendo per certo che siccome non obbliga Dio il coltivator, quando netta dalle spine e dalle pietra, che gli manda sopra di essa la sua pioggia e il suo sole, così l'uomo non obbliga Dio purgando e nettando gli appetiti del suo corpo e gli affetti dell'animo suo, che gli mandi la pioggia, che gli mandi lo spirito santo. E siccome il sole e la pioggia fa più utilità nella terra che ritrova arata e purgata dalle spine e dalle pietre, così ancora lo spirito santo fa più utilità nell'animo che trova libero e purgato dalli affetti e dalli appetiti » [115].

---

cupan de Dios, « santos del mundo » y « santos de Dios » es la triple definición de los hombres según la postura que toman ante Dios.

113 *Romanos*, 45. Creo innecesario recoger los textos en los que rccuerda Valdés insistentemente esa tesis. Varios irán saliendo al paso en nuestro trabajo.

114 Pone ejemplo de cómo debe mortificar los deseos de los sentidos, el sentimiento de honra, etc:

115 18 *Cons.*, 52-55. En la 17 *Cons.*, 49-50 habla también de una preparación similar. Valdés no ignora el esfuerzo anterior a la justificación, como no igno-

Hemos transcrito el largo testimonio porque en él se refleja bien el pensamiento de Valdés. Afirma, por una parte, la existencia de actos humanos: pretender, desear, procurar la justicia, piedad y santidad y ejercitarse en la mortificación para prepararse a ellas. Pero con la adición esencial de que todo debe realizarse sin la pretensión de obligar a Dios con ello a hacerle justo, pío y santo.

Traduciendo el pensamiento de Valdés a una forma más teológica, se puede decir que sus escritos describen diversos actos que anteceden a la justificación, pero les niega todo valor de mérito o de disposición positiva. Que guarden una disposición negativa se deduce de lo que hemos copiado de la *Cons.* 18, en que se afirma que la eficacia del Espíritu Santo es mayor en el alma que encuentra libre y purgada.

2. — « Pueden también aprender aquí (Mat. 28, 16-20) los que interiormente son movidos a predicar el evangelio y a enseñar el vivir cristiano que lo primero que han de intimar a los hombres es el indulto y perdón general por la justicia de Dios ya ejecutada en Cristo, rogándoles de parte de Dios y de Cristo que, aceptando este indulto, se tengan por reconciliados con Dios, certificándoles que los que lo creen y se bautizan gozan de él »[116].

« Los que creen y se bautizan », gozan del perdón de Dios. Al tratar de los Sacramentos, analizaremos la función del bautismo en la justificación; ahora tratemos de la fe. La que establece el contacto entre el pecador y Cristo, es la fe. Valdés repite insistentemente que gozan del beneficio de Cristo los que lo creen[117].

---

rará el que le sigue. Comparando a la persona espiritual con el labrador que con fatiga debe sembrar el grano pero a la vez atribuir a Dios el fruto de sus fatigas, dice: « Voglio similmente che le persone spirituali affaticandosi e travagliandosi si sottometano a credere ed ad amare e che così conseguiscano la giustificazione e lo spirito santo, e voglio che me lo atribuiscano tutto a me (Dio) » — 30 *Cons.*, 93. — Valdés no apura la comparación; ¿es que no debe atribuirse a las fatigas del labriego el fruto, « frutto delle sue fatiche », por lo menos en algún sentido?

[116] *Mateo*, 533.

[117] Ya en el *Diálogo de doctrina cristiana* había escrito incidentalmente, al explicar en el Credo, el por qué de la muerte de Cristo: « Porque mediante este altissimo sacrificio fuéssemos reconciliados con él, quando pusiéremos en su nombre toda la confianza y esperanza de nuestra justificación » — *Diálogo*, 12ro. — En el *Alfabeto* la referencia a la fe justificante es más directa. Encontramos ya las frases de abrazarse a Cristo mediante la fe — p. 20, — justificarse mediante la fe — p. 22; — se pondera la dificultad de llegar a poseer una fe tan viva cuanto conviene para ser justificados por ella — p. 50. — En los restantes escritos de los últimos años, ya no son alusiones accidentales o dirección de la espiritualidad en ese sentido, sino afirmación consciente de la

Para comprender la insistencia de Valdés en inculcar la justificación por la fe, hay que tener en cuenta la finalidad que persigue. Al decir justificación por la fe, indica directamente que nuestra justificación es obra totalmente de la justicia de Cristo; el único acto subjetivo que entra es el de la fe, el de la aceptación de esa justicia; las obras, como si no existiera. Esto impone al hombre una doble actitud: la de no contar en nada con las propias obras y la de apoyarse totalmente en la obra de Cristo.

La dificultad en aceptar la justificación por la fe la constituyen las rémoras del amor propio y de la prudencia humana; éstas han inducido a muchos cristianos a la aceptación de la tesis de la justificación por las propias obras en vez de la justificación por la fe en Cristo [118]. De aquí que, adentrándose en la polémica espiritual que hemos observado en la religiosidad italiana de la época, insista en la tesis del beneficio de Cristo, de la justificación por la fe.

Para la « prudencia humana » resulta incomprensibile la trama del pecado y de la justificación por Cristo. Por atra parte, está la viveza del amor propio.

Tendemos a justificarnos por nuestras propias obras, como tendemos a no depender de Dios, a no querer ser sus deudores sino tenerle a El como deudor. Nos es muy duro el aceptar como fuente de nuestra justificación la justicia de Cristo, mientras « en nosotros vive Moises, quiero dezir, el intento de justificarnos por nuestras propias obras » [119]. De ahí que ofrecemos a Dios un sacrificio de justicia en la ofrenda de nuestra fe [120]. Teniendo en cuenta el amor propio, el hombre hace bastante con esforzarse en acallar

---

justificación por la fe, vivencia del problema. Las promesas de Dios tocan a los que las creen — 16 *Cons.*, 48; — el justo goza de la justificación porque la cree — *Romanos*, 49, 185; los que no aceptan por la fe la justicia de Dios, no tienen parte en ella — *Salmos*, 104-129; — aceptando la justicia de Cristo, se pierde la impiedad, infidelidad y enemistad con Dios — *Mateo*, 36, 59, 65, 66, 119.

[118] La pretensión de « justificarse por sus obras ... Esta es una enfermedad de las que dizen entre cuero y carne, i por tanto debría todo hombre cristiano estar alerta para conozerla, i aun buscar medios con que descubrirla i con que sanarla. Antes diré mejor, que toda persona cristiana debe estar siempre sospechosa de esta enfermedad, persuadiéndose que en todo o en parte la tiene, i por tanto han de tener sospecha en todas sus obras, i en aquellas más que tuvieran más aparienzia de justizia i de piedad » — *Romanos*, 183-184 — . En confiando en la palabra de Dios, *Mateo*, 486; — sin embargo, apenas hay quien confiando en la palabra de Dios, se tenga por perdonado y reconciliado con Dios por la sangre de Cristo — *Mateo*, 486; — sin embargo, apenas hay quien se confiese de lo que falta en esta fe cristiana — *Mateo*, 434.

[119] *Salmos*, 63.

[120] *Salmos*, 32-140.

aquel intento de justificarse por sí mismo [121]. En lo difícil que le resulta al amor propio el tener esa fe, puede cada uno ver un signo de que es un don de Dios [122].

Otra dificultad no menos grave viene por parte del concepto de fe inspirada. Esta importa la aceptación de la caída del hombre y de la justificación radical de la humanidad en la muerte de Cristo; pero su punto esencial es la confianza de que esa justificación nos es aplicada realmente. El justo debe considerarse justificado; por tanto lógicamente debiera sentir el efecto del perdón de Dios en la paz de su conciencia. Mientras no lo sienta, tiende el hombre a no dar crédito al perdón por Cristo [123]. De ahí la necesidad que ve Valdés de que nuestra fe sea confirmada por la experiencia; así por ejemplo, si, oyendo a unos predicadores — alusión a la polémica entre predicadores —, que nos dicen que « en Cristo castigó Dios todos nuestros pecados », vienen otros, predicando lo contrario, comenzaríamos a dudar hasta no haber logrado la experiencia de nuestra fe, la cual en nuestro ejemplo es « la paz de la conciencia » y la « mortificación y vivificación », porque todos esos efectos van unidos a la fe « inspirada », según veremos en seguida.

3. — La justificación por la fe dice directamente que somos justificados por la obra de Cristo, sin que entren para nada nuestras obras ni nuestra justicia propia [124]; el perdón nos lo otorga Dios por la satisfacción que le ofreció Cristo, sin que intervenga nuestra propia satisfacción. Sólo entra ese acto de creer, cuya esencia más íntima es el aceptar la justicia de Cristo, despojándose de la propia, que no vale nada. Las obras del hombre no aparecen ni como mérito ni como condición. Viene la pregunta: ¿Es que no existen?

Valdés ha vivido el problema de la fe y las obras y lo ha resuelto con una dialéctica original, inversa a la que concibe nuestra mentalidad formada en el esquema de la controversia entre luteranos y católicos. No formula la tesis de si deben o no acompañar, informar o complementar las obras a la fe justificante, sino que afirma sencillamente que la fe « inspirada », la recibida por reve-

---

121 *Romanos*, 216.

122 *Tratatelli*, 71.

123 « Coloro che credono inspirati, infinché non trovano pace nelle loro conscienze, non credono intieramente all'Evangelio, e retrovando pace nelle loro conscienze, cessando la loro contradizione interiore, é levata la difficultá nel credere all'Evangelio. Coloro che credono insegnati, come mai non trovano pace nelle loro conscienze mai non credono all'Evangelio » — 99 *Cons.*, 364.

124 *Romanos*, 4, 26.

lación, la que justifica, no lo es realmente si no va acompañada de las obras. Las obras, el arrepentimiento, etc. no son necessarias como mérito; sólo es necessaria la fe que acepte la obra de Cristo; pero es inconcebible tal fe sin estar acompañada de aquéllas.

Adelantemos que la espiritualidad del « beneficio de Cristo » afirmará exactamente la misma relación entre la fe justificante y las obras. En el Concilio de Trento escucharemos frases muy semejantes a las que se leen en Juan de Valdés.

Hemos visto ya que la fe inspirada lleva consigo a la esperanza y a la caridad; por tanto « è impossibile che abbia fede chi non ha speranza e carità, essendo ancora impossibile che uno sia giusto senza esser pio e santo » [125].

Valdés no se cansa de anotar que la fe que no va acompañada de obras de caridad no es la que justifica; es una fe « enseñada », « humana », que para nada sirve. Los que la tienen, al obrar mal, « si sogliono difendere col dire: che la fede salva ognuno. Ma comendino costoro, quanto vogliono, la fede, che sempre la loro conscienza li riprende e li certifica che la loro mala vita sarà castigata con le pene eterne »[126]. Las buenas obras, « obras de caridad » son inseparables de esa fe verdadera. Valdés recuerda a este propósito las comparaciones del árbol y del fruto, del fuego y su efecto necesario de calentar, que ya anotamos anteriormente al hablar de la conexión de las virtudes teologales. En este sentido las obras son « manifestación », el « testimonio de la fe ».

La fe, por tanto, aunque es definida por la confianza y aceptación de la justicia de Cristo, aparece en la dialéctica valdesiana fecunda de significado. No es el simple sentimiento de confianza o de persuasión afectiva de estar justificado, sino que aparece actuando en un hombre orientado totalmente a Dios por lar virtudes, florido de obras reales o en promesa, aunque no se apoye en ellas para justificarse. Con admiración habla de su eficacia [127]; con regusto enumera los efectos de esta fe maravillosa; ella « pacifica la conscienza, mortifica la carne, vivifica lo spirito ed accende il cuore dell'amor di Dio, e del proximo, e cosí instaura in noi la im-

---

[125] 110 *Cons.*, 425. « La fe que no resuelve al hombre en vivir de esta manera y que lo reduce a ello a lo menos a quererlo, desearlo y procurarlo, no es inspirada ni revelada sino enseñada y relatada » — *Mateo*, 137 —. « Así como la fe sin obras no es fe sino opinión y aun peligrosa, así las obras sin fe no son obras de caridad, sino de carnalidad y aún peligrosas » — *Mateo*, 145, 375 —. « El que está sin resolución i sin mortificazión, está también sin fe » — *Romanos*, 81.

[126] *Tratatelli*, 40; *Mateo*, 134; *Alfabeto*, 49; etc.

[127] Cfr. *Mateo*, 65-66, 375; etc.

magine di Dio, che perdemmo per l'inobbedienza del primo uomo »[128].

Los encomios a la fe, la afirmación de que mediante ella somos justificados, podía provocar una idea falsa; podría creerse que la fe es la causa eficiente, meritoria y formal de la misma justificación. Valdés se muestra solícito en prevenir tal error que destruiría su tesis fundamental, de que el hombre es justificado por la justicia de Dios ejecutada en Cristo, sin ningún mérito propio: « Non intendo che alla fede risponda la giustificazione, ma che coloro che credono, godono della giustificazione, della giustizia de Dio eseguita in Cristo »[129].

La justificación nos es concedida por pura liberalidad de Dios. Considerando su propio mérito, el hombre puede vanagloriarse de ella en la misma medida que el ladrón « che é levato dalla forca la settimana santa », puede vanagloriarse de su libertad[130]. En la justificación entra el acto humano de la fe, pero no es justificado el hombre por él.

4. — El hombre llega a la posesión del reino de Dios por la fe cristiana; ahora bien, « por el vivir cristiano se conserva en la posesión »[131]. Valdés, que ha inculcado con tanta fuerza la necesidad de la fe, pone igualmente en gran relieve la necesidad de las obras, aunque las considere inmediatamente unidas a aquélla.

Varias veces alude al error e injuria de los que, pretendiendo apoyarse en la fe, se descuidan de las buenas obras[132].

En el prólogo del comentario a S. Mateo, avisa a la Gonzaga que « es así peligrosa la lección de los evangelios mal entendidos para hazer que un hombre pretenda ser justo, y así alcanzar salud

---

128 *Tratatelli*, 41; *Instruzione Cristiana per i Fanciulli*, 15-16.

129 42 *Cons.*, 137. La misma afirmación más desarrollada encontramos en el comentario a los Romanos; no ha de pensarse que Dios remunere nuestra fe, ni aun teniendo en cuenta que esa fe es un don de Dios — *Romanos*, 52, 57, 219 —. En el « Tratadito sobre la justificación » expone el mismo pensamiento con mayor alusión a la terminología teológica; cuando se dice que la fe justifica no quiere significarse que la fe sea causa « eficiente » o « meritoria » de la justificación sino « causa instrumentale della giustificazione » — *Tratatelli*, 45.

130 42 *Cons.*, 137.

131 *Mateo*, 333.

132 « Tientan a Cristo los que hazen de la libertad cristiana lizenzia de carne diziendo, Cristo ha pagado por mi, luego bien puedo yo darme á plazer ejecutando lo que mis afectos i lo que mis apetitos quieren i demandan » — *Corintios*, 181 —. Cfr. ibid., 115; 36 *Cons.*, 114; *Mateo*, 77. En el pasaje de San Mateo anota que cayeron muchos en esta aberración al principio de la predicación cristiana y que continúan cayendo.

i vida eterna por sus obras, descuidándose de la fe, como es peligrosa la lección de las epístolas [de S. Pablo] mal entendidas para hacer que otro hombre pretenda ser justo y asy alcanzar salud y vida eterna por la fe, descuidándose del bien obrar »[133]. Se han de evitar los dos extremos: niegan a Cristo « los que se apartan de la fe cristiana o del vivir cristiano »[134]. « Píos son los que creen el perdón y atienden a vivir en la tierra una vida semejante a la del cielo »[135].

Desistimos de transcribir testimonios de la solicitud de Valdés en afirmar el patrimonio de las obras como inherente al justo. Probado que ellas no merecen la justificación, que sólo son buenas cuando no llevan el intento de justificarse, cuando son obras de fe[136], Valdés presenta « el deber cristiano », « el decoro cristiano », la « perfección cristiana » con exigencias cuya severidad comprobamos ya en el *Diálogo de Doctrina Cristiana* y en el *Alfabeto*.

El complejo de las obras es señalado como criterio para conocer realidades espirituales interiores. Así, una de las contraseñas de la piedad es el sentir aborrecimiento por las conversaciones y lecturas mundanas[137]; señal de la unión con Dios es la conformidad con su voluntad; la mortificación es el criterio para saber si somos hijos de Dios, si estamos incorporados en Cristo[138]; contraseña de la fe inspirada es su eficacia[139].

---

133 *Mateo*, 3.

134 *Mateo*, 194.

135 101 *Cons.*, 370; 103 *Cons.*, 379. Son buenos los que tienen la fe y las obras de fe, consistiendo la bondad en la fe, de la cual dan testimonio las obras de fe — *Mateo*, 409 —. « La principal cosa en que los discípulos de Cristo son luz del mundo es en el vivir cristiano, imitando a Cristo » — *Mateo*, 72 —. El negocio evangélico requiere fuerza, decía en *Alfabeto*, 25; en los *Salmos* anota que el pío es « valiente » porque para emprender el negocio cristiano es necesario « ánimo valeroso » — *Salmos*, 217.

136 *Alfabeto*, 34-35; *Mateo*, 407; *Trataditos*, 175; *Tratatelli*, 36-37.

137 47 *Cons.*, 152.

138 84 *Cons.*, 293-295; 92 *Cons.*, 330-335; 102 *Cons.*, 376. La rápida lectura de la *Cons.* 31 ha hecho creer a algunos a propósito de la mortificación que Valdés no afirma la mortificación de los apetitos sino de solos los afectos. El conquense afirma expresamente que se debe mortificar tanto los unos como los otros; pone de relieve que la viveza de los afectos es más peligrosa que la de los apetitos y, por tanto, más necesaria de vigilancia. Lo único que puediera dar pie a la interpretación aludida, es la hipótesis que lanza de que si no fuera porque le contiene « la vergogna del mondo e il mal esempio delle persone spirituali, appena mi potreï contenere che alcuna volta non mi lassasse trasportare a satisfare alli miei appetiti, tenendo per certo che per quella via mortificherei più tosto gli affetti e che morendo gli effetti, morrebbono gli appetiti ». La hipótesis la funda en que sacaría bien del mal, en cuanto la vergüenza y confusión que seguiría a la satisfacción de los apetitos, mortificaría a la vez

5. — La afirmación de las buenas obras entra, por tanto, como parte integrante de la espiritualidad valdesiana. Es necesario todavía examinar la relación que tienen con la vida eterna. Las obras del justificado agradan a Dios; pero ¿merecen? Mejor dicho, la vida eterna ¿se da como premio a esas buenas obras?

El hombre no es justo porque practica buenas obras, sino que al contrario, practica buenas obras porque es justo. Es una correlación grata a Valdés según vimos al estudiar la justificación.

Parecida relación señala entre las buenas obras y los efectos plenos de la obra de Cristo, nuestra resurrección y vida eterna. En primer término, es cierto que sólo los que obran bien gozarán de la resurrección beatificante [140]. A los que duermen en el apoyo de una fe ineficaz, su conciencia « li certifica che la loro mala vita sará castigata con le pene eterne » [141].

Esto no obstante, no sería exacto decir que la vida eterna, la resurrección gloriosa la conseguirán, *porque* han obrado bien. En la línea del mérito, la gloria nos la mereció la obra de Cristo; por tanto el justo la conseguirá porque la acepta con la fe, aunque ésta no pueda darse sin las obras correspondientes. Esto parece contradecir algunos pasajes de la Sda. Escritura, entre ellos el capítulo 25 de S. Mateo, en el que aparecen las buenas y malas obras como base de la sentencia del juicio final. La dificultad se la ha propuesto a sí mismo Valdés en la *Cons.* 98. Después de recoger los textos aludidos, viene a afirmar que siendo la fe raíz de las obras de caridad y siendo verdad que sólo los justificados y justos por Cristo obran bien, « é il medesimo nella santa scrittura il dire che gli uomini si salveranno per le loro buone opere e si condenneranno per le loro male opere, ed il dire che si salveranno per la loro fede e che saranno condennati per la loro infedeltá »[142]:

¿No sería mejor que la Sda. Escritura atribuyera simplemente

---

y totalmente a los afectos y apetitos — 31 *Cons.*, 94-99. El P. MIGUÉLEZ afirma, después de leer un pasaje aislado de la *Cons.* 11, lo siguiente, que parece incomprensible: « Por donde se ve que para el protestante español Juan de Valdés, sólo existía en la vida práctica esta consideración: nada de escrúpulos, nada de ceremonias, ni de sacrificios ni de amores; ancha es Castilla ... que Jesucristo paga » — *Contestación al Académico Sr. Cotarelo* », 6.

139 103 *Cons.*, 381-383.

140 « Así como obedeciendo a Adán, todos morimos, así, obedeciendo a Cristo, todos resucitamos, bien que la resurrección no será gloriosa sino para los que, creyendo que murieron en Adán y resucitaron en Cristo, se aplicaren a vivir en la presente vida como muertos y como resucitados » — *Mateo*, 335 —. Con las mismas palabras en la 108 *Cons.*, 407.

141 *Tratatelli*, 40.

142 98 *Cons.*, 360.

la condenación y salvación a la infidelidad o fidelidad? La formulación de la sentencia judicial afirma el conquense, tiene su explicación en el hecho de que debiendo Dios justificarla ante hombres que sólo ven el exterior, convenía alegar aquello que es el testimonio exterior de la fe, las obras. Además, por una finalidad pedagógica; siendo los hombres prontos para el mal y tardos para el bien, la sentencia tenía que ser un correctivo a nuestra perversa inclinación y un incitamiento al bien, hasta que introducidos en la regeneración cristiana, impulsen nuestra ética móviles más puros, según veremos a continuación [143].

Juan de Valdés sintoniza en esta cuestión con los representantes del evangelismo italiano, que recelaban de la palabra « mérito ». Para Valdés es ridículo que el regenerado pretenda merecer la vida eterna con sus obras, habiéndola merecido Cristo. Sin embargo, concede que la gloria eterna pueda llamarse en algún sentido premio, merced y remuneración de las buenas obras a ejemplo de la Sda. Escritura; en el sentido de que Dios recompensa con ella las molestias, tribulaciones y fatigas que han pasado sus hijos por seguir a Cristo. La vida eterna recompensa las obras de los hijos, aunque nos venga como un don de la filiación, que por esa razón S. Pablo la llama en *Col.* 3: « Mercede di ereditá ». Por tanto, « quantunque la gloria eterna rimuneri le buone opere, non é peró causata da esse, ma dalla filiazione gratuita, che ci constituisce heredi » [144].

La cuestión del mérito en las buenas obras siguió inquietando a nuestro autor, sobre todo al comprobar las exhortaciones de la Sda. Escritura. En los últimos libros encontramos completado su pensamiento. La gloria se nos daría por liberalidad de Dios, pero nuestras obras merecerán aumento de tal gloria [145].

---

[143] La misma doctrina en exclamación del alma: « Io non mi voglio salvare, se non per mezzo delle opere del mio Cristo, le quali son tutte mie, se non le rifiuto per infedeltà ed ingratitudine mia; e quando ancora io mi potessi salvare col mezzo dell'opere mie, non sarei mai tanto superbo e mentecato, ch'io preponessi l'opere mie a quelle del mio Cristo, che non sono meno mie, che le mie, e sono infinitamente più grate a Dio che le mie ». — « Della giustificazione », *Tratatelli,* 35.

[144] *Tratatelli*, 51-57.

[145] « No tengo por inconveniente dezir que las personas ya rejeneradas i renovadas por Espíritu Santo acrenzetarán o disminuirán su gloria en la presente vida en lo interior, i en la vida eterna en lo exterior i interior, según que hayan trabajado do poco o mucho en el negozio cristiano. De manera, que la gloria les será dada por grazia graziosa i liberalmente sin ningún respeto de merezimiento, i el más o menos de gloria, será según el mucho o el poco trabajo. Esto pienso que lo sintio San Pablo y esto es conforme a muchas cosas del Evangelio, i propiamente conforme a la parábola de los talentos, i

6. — A las ideas sobre el mérito va ligada la concepción de Valdés sobre los móviles que debe tener al obrar el cristiano perfecto. En los que han entrado al reino de Dios, « no hai jamás pretensión de propio interese, conoziendo que Cristo ha ganado para ellos todo la que ellos podrían pretender ganar para sí, habiendo solamente demostrazión de agradezimiento por el benefizio rezibido, porque aunque se aman a sí mismos, aman más a Dios que a sí mismos » [146].

Es la concepción del amor puro, iniciada en el *Alfabeto*, según vimos y desarrollada completamente en las últimas obras que analizamos [147].

El justificado no ama a Dios con el intento de que Dios le ame, ya que sabe le ama, ni para que le ame más, pues sabe que le ama bastante, sino « desiderando amar esso molto a Dio, si applica con tutte le sue forze a servir Dio » [148]. « No obra bien para conseguir ser justo, sino porque es justo » [149]; ama « como perdonado, no por ser perdonado, sino porque es perdonado » [150]; no obra bien para conseguir la gloria, que entiende se la alcanzó Cristo, ni por miedo deja de obrar mal, sino para no contristar al Espíritu Santo, para guardar el decoro cristiano, la dignidad de hijo de Dios [151].

Con todo, la posesión de este amor, en el cual el interés propio o el temor no son la razón que lo determinen, aumenten o disminuyan, no es perfecto desde el principio. En el *Alfabeto* [152] y en la *Cons.* 98, admite una progresión y una pedagogía divina que poco a poco va perfeccionando el amor, diríamos, de mercenarios, hasta que llegue a ser de hijos. Por tanto, no parece condenarlo absolutamente, sino que lo considera imperfecto, anotando la necesidad de superarlo. Lo condena por otra parte, cuando a esa motivación imperfecta en el obrar, se añade la pretensión de merecer; por ejemplo el que se mortifica no para tener en servidumbre su cuerpo, sino para merecer con ella [153]; en esto se muestra muy severo.

El amor desinteresado y exento de temor, propio del regene-

---

esto lo siento al presente así, remitiéndome todavía a los que ven mejor » — *Corintios*, 56; Cfr. ibid., 67; *Mateo*, 100-101; *Trataditos*, 175.

146 « De la penitenzia cristiana », *Trataditos*, 175.

147 Cfr. *Mateo*, 101; 98 *Cons.*, 363.

148 24 *Cons.*, 73.

149 « De la penitenzia cristiana », *Trataditos*, 170.

150 Ibid., 170.

151 98 *Cons.*, 363.

152 *Alfabeto*, 123-125.

153 79 *Cons.*, 277.

rado, no excluye la esperanza de la vida eterna, de la gloria eterna; antes bien, ella interviene eficazmente como sostén y estímulo [154]. En realidad, ese es el efecto más inmediato de la virtud de la esperanza; la cual, según ya vimos, era definida como paciencia y aguante para esperar el cumplimiento de las promesas de Dios.

El amor desinteresado halla su base en que Cristo ha ganado todo lo que el cristiano podría pretender; en concreto, la justificación y glorificación. La conciencia de estar en posesión de estos dones de Cristo está muy unida a aquel amor perfecto. Valdés a este propósito afirma expresamente el clima sicológico de certidumbres de la gracia y de la gloria que debe presidir la vida espiritual del cristiano. Su dialéctica diluída al tratar de la justificación, de la fe y las obras, de la obras y la vida eterna, exigía el complemento de los criterios certificadores. ¿Cómo asegurarse de haber recogido el fruto del beneficio de Cristo, de tener la fe « inspirada », etc.?

Debe estarse cierto, en primer término, de la justificación; Cristo murió para conseguirnos tal certidumbre [155]. Hace injuria a Cristo quien no se tiene por hijo de Dios [156]. Al final del comentario a San Mateo, llega a decir que en tanto es uno cristiano, en cuanto está cierto que por Cristo se halla en gracia de Dios, estando reconciliado con El [157].

Por otra parte, no hay ninguna razón para dudar que Dios me ha de conceder la inmortalidad y vida eterna por Cristo [158].

La certidumbre sobre la justificación y glorificación se funda no en nuestras obras, sino en la obra de Cristo, pero no puede existir sin ser acompañada de aquéllas. La misma « certificación » de la glorificación futura hace al cristiano humilde, caritativo, modesto y cuidadoso por seguir a Cristo [159]. Explicando las palabras de

---

[154] « Y es así zierto que luego que uno de los que corren comienza a perder la esperanza de ganar, comienza también a perder el esfuerzo para correr ... De maner que conviene correr i como a cosa cierta conoziéndola, zertificándose el hombre dentro de su ánimo, que corriendo ganará el palio que es la vida eterna, porque así dize San Pablo que corría él » — *Corintios*, 172. Cfr. 56 *Cons.*, 191-194.

[155] 42 *Cons.*, 137.

[156] *Mateo*, 128. « No tienen fe cristiana los que conocen a Cristo por hijo de Dios, y creen que ha reconciliado a los hombres con Dios, si no tienen por cierto y firme que ellos son comprehendidos en esta reconciliación, y se tienen por amigos de Dios y estan ciertos de su resurrección y de su glorificación » — *Mateo*, 153.

[157] *Mateo*, 537.

[158] *Mateo*, 294. Cfr. *Alfabeto*, 49-50.

[159] *Mateo*, 367.

Cristo en San Mateo, 19, 27-30, en que promete la vida eterna a quienes le sigan, anota Valdés que debe dársele crédito, sin poner la condición: « si perseverareis en lo que habéis comenzado »; la misma certidumbre y fe les hará perseverar. El caso de Judas prueba que no las creyó, ya que de creerlas « fuera así eficaz en él como lo fué en los otros discípulos para mortificarlos y así hacerles perseverar perpetuamente en Cristo » [160].

La certidumbre de la propria salvación, apoyada en las palabras de Dios, se basa en la fidelidad divina, que ha de proporcionar los medios para conseguirla [161].

Esa seguridad, cuando es auténtica, es eficaz para hacer obrar el bien. El español juega con la dialéctica de los sentimientos de la « seguridad » divina y de su eficacia, como lo hizo al enunciar la relación entre la fe y las obras. Llenos de tal dialéctica están esos textos confusos en los que se habla de que Dios no tiene en cuenta lo que faltamos; se mueve siempre en el plano de la conciencia sicológica; hay que poseer la conciencia de hijos, de que Dios no toma en cuenta lo que faltamos. En realidad, quien logre tal conciencia, no faltará [162].

La certidumbre de la justificación no queda en un plano solamente intelectual; es una certidumbre vital. Pasa al dominio de la « experiencia ». El más eximio criterio experimental en este sentido es la « paz de la conciencia » [163]. Este criterio en la dialéctica valdesiana es infalible, pues el conquense, con una argumentación similar al de la conexión entre la fe « inspirada » y las obras, afirma que la paz de la conciencia de que trata, solamente puede producirla la justificación verdadera por Cristo [164]. No es una simple falta de remordimientos o la sensación de haber dado a Dios lo que le pedía; es más profunda. Es el estado conciencial del alma que siente puede presentarse ante Dios « con quella medesima si-

---

160 Ibid., 367.

161 « Adonde entiendo que el hombre cristiano se ha de asegurar con la fidelidad de Dios en todas sus tentaziones, diziendo, Dios es fiel guardando lo que promete: El me ha prometido justificación, resurrezión i vida eterna; pues siendo así, no hai duda si no que por cumplir su palabra, me sacará en salvo de esta tentazión » — *Corintios*, 185.

162 « Vienen a no faltar en nada por el sentimiento con que sienten que no les es puesto en cuenta lo que faltan » — *Mateo*, 348.

163 « Dico che questa tal persona si potrà certificare della sua vocazione per lo sentimento della justificazione ... cioè della pace della conscienza, che acquistano coloro li quali fanno sua la giustizia di Dio » — 28 *Cons.*, 89-90. Cfr. *Corintios*, 7; *Mateo*, 209.

164 28 *Cons.*, 91.

curezza che compareria, se fusse visso con la inocenza che visse Cristo, e avesse patito per volontà di Dio quello che patì Cristo »[165].

Valdés pone igualmente como señales de la justificación, todo lo que sigue necesariamente a la incorporación a Cristo y que solamente puede ser causado por ella. Tales como la verdadera mortificación y vivificación[166]; el aborrecimiento de las conversaciones y lecturas mundanas[167].

Como una señal de predestinación anota alguna vez el sentir amor a la vida eterna, no contentándose con la terrena[168]. Sobre la predestinación conviene detenernos un poco más.

El capítulo 8 de la *Epístola a los Romanos* ofrecía una ocasión propicia a Valdés para plantear el problema de la predestinación. La exposición de ese pasaje, sin embargo, no nos brinda un comentario sino una postura espiritual. Merece transcribirse porque se revela la mente valdesiana muy bien, con alusión a la polémica, en la que se habían interesado amigos suyos, como Flaminio: « A muchos ha dado San Pablo qué hazer y qué dezir con esta su sentenzia de la predestinación: á unos por no quererla admitir ni sentir: i éstos son los que no conoziendo a Dios, no conoziéndose a sí mesmos ... querrían más que su glorificazión dependiese de sí mesmos que de Dios. I a otros, por querer hazer capazes de esta sentenzia a los hombres, queriendo que no sea atribuida injusticia a Dios, porque conoze, llama i predestina, justifica i glorifica a los que quiere, dejando a otros en su rebelión, maldad e impiedad. A mí no me dará mucho qué hazer ni qué dezir, así porque me contento mucho más que mi glorificación dependa de Dios que de mí conociendo lo que conozco en Dios, i conoziendo lo que conozco en mí. Por tanto no entraré en fantasía de hazer capazes de este divino secreto a los hombres que no tienen el espíritu de Dios, sabiendo zierto que la prudenzia humana no verná jamás a conzeder, aunque lo quiera i lo procure, i aunque le sean dichas todas cuantas razones se le puedan dezir, que no usa Dios de injustizia, predestinando a unos y dejando a otros. Diré bien esto, que á todo hombre perteneze azeptar la predestinación, confesar que no agravia Dios a ninguno, y trabajar por zertificarse en su ánimo, que él es de los predestinados, i reduzirse a vivir como pre-

---

165 102 *Cons.*, 376.

166 84 *Cons.*, 293-294; 92 *Cons.*, 330-335; 102 *Cons.*, 376-377; 58 *Cons.*, 197-201; 83 *Cons.*, 292; *Tratatelli*, 61-62.

167 47 *Cons.*, 152.

168 45 *Cons.*, 146.

destinado, teniendo intento a la vida eterna, i no á ésta temporal, miserable i engañosa »[169].

Valdés acepta, por tanto, la predestinación como un hecho; no es para él materia de disquisiciones. La elección de Dios que elige o desecha, es libérrima. El acto de reprobación es aceptado igualmente sin comentario[170].

Valdés da por supuesto que la predestinación y reprobación se apoyan en razones justas de Dios, inabordables a la « prudencia humana ». Por ello rechaza como improprio del pío, el deseo de « entender cómo puede estar la predestinación del hombre con el líbero arbitrio »[171], y a la pregunta de si es justo que Dios endurezca el corazón de algunos, dice que « a este tal se le puede atapar la boca diziéndole: que quién es él, siendo hombre para ponerse a cuentas con Dios »[172].

La única actitud válida es la de esforzarse en obrar como predestinados y trabajar para certificarse que lo está[173]. Nadie debe desesperar de la salvación « mentre è l'anima nel corpo »[174]; el bien de Cristo es capaz de resucitar a todos[175]. Hay que trabajar para lograr el sentimiento de la pedestinación, pero no se debe desesperar cuando no se lo tiene[176].

Valdés salva siempre la atmósfera de esperanza, de confianza y de dinamismo divino. Con ello salva el clima del amor. En los últimos libros, se lanza definitivamente por la « vía del amor ». « El amor de Dios no consiente que haya cabe sí temor ninguno »,

---

169 *Romanos*, 146-147. Cfr. 16 *Cons.*, 49; 76 *Cons.*, 259.

170 *Romanos*, 161. Los términos con que nombra la acción de Dios reprobatoria son varios; unas veces habla de « dejar en su rebelión, maldad e impiedad » — *Romanos*, 146; — otras de « reprobar y desechar » — *Romanos*, 161 —; habla otras veces de « destinados a muerte eterna » — *Romanos*, 47; *Mateo*, 335 —. En las *Consideraciones* prefiere las expresiones de elegidos e impíos endurecidos, aunque también usa la de predestinados — 86 *Cons.*, 302-303; 16 *Cons.*, 49; 76 *Cons.*, 259.

171 *Mateo*, 11.

172 *Romanos*, 168.

173 16 *Cons.*, 49.

174 69 *Cons.*, 231-232; 45 *Cons.*, 146.

175 108 *Cons.*, 407.

176 « Los que, sintiendo su vocación, siendo discípulos de Cristo, estando en la divina escuela de Cristo, se conocen predestinados de Dios, tienen bien porqué gozarse y alegrarse en sí y por todos los miembros de Cristo, imitando el gozo que aquí mostró Cristo — *Mat.* 11, 25-30 —. Y los que están sin este conocimiento, tienen, bien porqué dolerse y entristecerse, y no deben desesperarse, antes deben animarse a rogar a Dios les dé este sentimiento y conocimiento y que, después de habérselo dado, se lo acreciente » — *Mateo*, 221-222.

nos dice en el comentario a los *Rom.* [177]. El amor gana en eficacia impulsora al temor [178].

7. — La explicación íntima de todos esos rasgos de la espiritualidad valdesiana se basa en el estado de filiación, en el que es constituído el justo. La gloria le vendrá como « mercede di filiazione »; por tanto no es necesario que obre con el intento de merecerla, sino más bien para no desmerecer de su dignidad de hijo de Dios; la atmósfera que debe respirar, como tal, es la del amor, y no la del temor, propio de siervos. Ahora bien, el nuevo estado de filiación lleva consigo el estado de libertad cristiana.

Ya en el *Alfabeto* pudimos observar la proyección de la espiritualidad valdesiana hacia la libertad cristiana. Su definición estaba hecha en orden a los motivos éticos. Cuando servimos y amamos a Dios, no por amor de la gloria, ni por temor del infierno, sino sólo porque es digno de amor y porque infinitamente nos ama, « allora Iddio ci dà carta di libertà e noi non usciamo dal suo servizio per aver avuto la libertà, anzi gli siamo molto più soggetti e piú obedienti, ma non come schiavi se non come liberi, non come mercenarii se non come fliglioli, e in questo consiste la libertà cristiana » [179]. La libertad está en la conciencia, nos dice; por una parte, se ve el justo libre de la tiranía de la ley, del pecado y de la muerte y por otra está sujeto a las necesidades del cuerpo y debe servir al prójimo en lo que pueda [180].

Pero no es esclavitud de la ley, sino del amor.

En la *Cons.* 36 define la libertad cristiana en contraposición de la servidumbre hebrea, « che procedeva dall'imperio della lege, la quale minacciando e promettendo teneva gli uomini in servitù e li trattava come servi » [181]. Hay hombres que entienden la libertad cristiana con espíritu humano, otros que ni la adivinam ni sienten. Estos últimos viven como los hebreos, ligándose supersticiosamente no sólo a lo que creen es ley de Dios, sino a lo que saben es ley humana y a otras leyes que se inventan. De ello sigue

---

[177] *Romanos*, 222. La caridad excluye el temor, dijo ya en el *Diálogo*, 59vo; repite el mismo pensamiento en el *Alfabeto*, 48 y en *Romanos*, 220.

[178] « Aconsejaré siempre a las personas que se hallaren con dones espirituales y cristianos, que se aparten del camino del temor y se alleguen al camino del amor, así será certísimo que será en ellos más eficaz para hacerles vivir vida espiritual y divina un quilate de amor que ciento de temor » — *Mateo*, 470. *Alfabeto*, 123.

[179] *Alfabeto*, 123.

[180] Ibid., 125.

[181] 36 *Cons.*, 112.

el vivir en miseria y supersticiones. Los que entienden la libertad cristiana con espíritu humano, la convierten en libertad de carne y libertinaje.

Finalmente, están los que la entienden y se ejercitan en ella por Espíritu Santo. Estos « governati dallo spirito santo, da un canto si trovano e si conoscono liberi ed esenti dalla legge, tanto che gli pare poter dire con san Paolo: Omnia mihi licent (*Cor.* VI), non temendo di esser castigati per trasgrassione né sperando di dover essere premiati per osservazione, nella qual cosa sentono e conoscono la libertà cristiana, e dall'altro canto si trovano e si conoscono obbligati ad esser simili a Cristo nella loro vita e costumi e perciò dicono con San Paolo: Non omnia expediunt (*I Cor.* VI), e stando in questo, si esercitano nella libertà Cristiana. Di maniera che la libertà Cristiana consiste nella abrogazione della legge, ed è conosciuta quando gli uomini non temono il castigo della transgresione dalla legge né pretendono il premio della osservazione di essa, ed è bene esercitata quando gli uomini osservano il decoro che appartiene al Cristiano che è membro di Cristo e deve esser molto conforme in ogni cosa sua a Cristo » [182].

La libertad cristiana está en la conciencia. En la órbita de la conciencia cristiana no entra el pensar que Dios les castigará por lo que no hacen o les premiará por lo que hacen [183]; la ley no entra como causa formal ni meritoria de la justificación y glorificación; por tanto ella no debe atraer las miradas del alma como criterio de la piedad cristiana. En lo íntimo del concepto de libertad cristiana resuenan y confluyen todos los conceptos valdesianos sobre la justificación y glorificación, sobre los móviles en el obrar, sobre las certidumbres sicológicas de la gracia, etc. De ahí que el entender el concepto de la libertad cristiana sea delicado; en la misma proporción es delicado el entender rectamente todas las conclusiones que se derivan de ese concepto. Los que lo entienden « con espíritu divino » y se ejercitan en ella bajo el mismo espíritu, « vincono tutti gli uomini del mondo in non esser viziosi e licenziosi, avendo occiso nella croce tutti li loro affetti Gesù Cristo nostro Signore » [184].

---

182 36 *Cons.*, 114-115. Cfr. *Corintios*, XVII, 115, 191-192; *Mateo*, 77.
183 94 *Cons.*, 341-345.
184 53 *Cons.*, 184.

VI

1. — En las páginas anteriores hemos dado ya la estructura esencial de la espiritualidad valdesiana. Quedan todavía por anotar el pensamiento encerrado en los últimos libros que analizamos sobre puntos que atraían la atención de los controversistas de la época: los sacramentos, las ceremonias y prácticas externas. El lector del *Diálogo* y del *Alfabeto* que veía a Valdés, afanoso en el primer libro en denunciar la superstición y superficialidad que se podía ocultar en las prácticas externas de religión y solícito en el *Alfabeto* en señalar la manera de recibir los Sacramentoc, etc., quizá esperaba encontrar muchas páginas de los últimos libros dedicadas a los mismos temas. No es así; los últimos libros valdesianos pasan rozándolos apenas. A medida que va profundizándose la espiritualidad del conquense, va ciñéndose a los problemas interiores y sólo en fugaces alusiones anota la postura que debe tomar el alma ante todas las realidades que presentan algún elemento exterior.

Respecto de los Sacramentos, el bautismo atrae especialmente la atención de Valdés, debido a su conexión con la justificación. El pensamiento de que « por la fé i el bautismo entramos en posesiòn de esta restitutión (divina) », se repite varias veces en estos escritos [185].

Partiendo de la idea de San Pedro en su primera Epístola de que el arca de Noé fué figura del bautismo, concreta Valdés que el arca salvó a Noé no por su propia virtud, sino por voluntad de Dios que tomaba aquel medio como instrumento de salvación; igualmente nosotros, creyendo al Evangelio, nos salvaremos bautizándonos, « non per la virtù dell'acqua, la quale naturalmente non può fare questo effetto, ma per la volontà di Dio, il quale usa l'acqua per mezzo della salute nostra » [186]. Dios podría haber salvado a Noé sin el arca y a nosotros sin el bautismo, pero ha querido acomodarse a nuestro fragilidad, que más fácilmente cree que nos salvaremos con el bautismo que sin él, « sebbene non ci fidiamo dell'acqua ma nella parola dell'Evangelio di Dio, che promette di salvarci per il battesimo, e così saremo salvi nel giudizio uni-

---

185 « De la penitenzia Cristiana », *Trataditos*, 170; *Alfabeto*, 35; *Mateo*, 533. En *Mateo*, 534, se remite a una « respuesta » en la que explicaría cómo interviene el bautismo en la justificación; no ha aparecido. Creemos que en los escritos mayores poseemos lo suficientemente desarrollado el pensamiento valdesiano sobre el asunto.

186 104 *Cons.*, 384.

versale, non perché ci battezziamo ma per la fede con la quale ci battezziamo »[187]. El pensamiento de que el bautismo es eficaz en los adultos cuando se tiene la fe, se repite en los demás escritos[188].

Siendo eficaz el bautismo en orden a la salvación, cuando hay fe en el bautizado, ¿cómo se salvarán los niños que son bautizados antes de ser capaces de aquella fe y mueren antes de poder aprobar o reprobar el ser bautizados? La *Cons.* 104 sale al paso de esta dificultad. Esos niños serán salvos mediante el bautismo, por la fe de los padres que los llevaron a bautizar. Extiende la comparación del arca a este punto, diciendo que en ella los animales se salvaron mediante el arca, por la fe de los hombres que los metieron dentro[189].

En cuanto a nosotros, que fuimos bautizados de niños, deberemos salvarnos por nuestra propia fe, « approvando e tenendo per buono l'essere battezzati »[190]. Hace resaltar el conquense, además, la utilidad que le viene al adulto del bautismo, en cuanto su memoria debe asegurarle del perdón y recordarle el « pacto » de Cristo, idea utilizada luego por la espiritualidod del « beneficio de Cristo »[191].

Respecto del sacramento de la penitencia o confesión no hallamos nada en los escritos últimos del conquense. En el *Alfabeto* le vimos tratarlo con relativa extensión; con cuidado señaló sus efectos y dictó el modo de sacar el mayor fruto de su recepción. En los libros siguientes nada; solamente al final de la *Instruzione cristiana per i fanciulli,* anota que según vayan creciendo se les debe catequizar sobre la confesión, comunión, etc.[192].

Sobre la comunión es muy parco también Valdés. Dedica al tema unas páginas de su comentario a la I a los *Corintios* y una

---

187 Ibid., 385.

188 « Yo entiendo que entonces el Baptismo es eficaz en el baptizado cuando en él hai fe de la que pide el Evangelio, la cual lo trae la confesión, i profesión que se haze en el Baptismo » — *Romanos,* 30, 31, 32; Cfr. *Corintios,* 12; *Mateo,* 33. De aquí que no se administre a los adultos, si primero no hacen profesión de fe cristiana — *Mateo,* 37 —. Consecuentemente, « si tú siendo baptizado no estàs firme en esta fé, sabe que tanto te importa para delante de Dios ser baptizado, cuanto si no lo fueres » — *Romanos,* 30-31.

189 104 *Cons.,* 386.

190 Ibid., 386. « Los que somos bautizados desde pequeños, entonces comenzamos a sentir en nosotros mismos el fruto del bautismo, cuando aceptando con el corazón por divina inspiración la gracia del Evangelio, y aprobando el ser bautizados de tal manera que, cuando no fuéramos bautizados, nos bautizaríamos, nos resolvemos a vivir cristianamente, imitando a Cristo, poniendo fin a toda ambición y propia estimación » — *Mateo,* 533-534.

191 104 *Cons.,* 385; *Mateo,* 535; *Romanos,* 31.

192 *Istruzione per i Fanciulli,* 19.

de las Epístolas de los Trataditos que lleva por título: *La Santísima Comunion.* En el *Alfabeto* nos hablaba de cómo hay que prepararse a ella, de los efectos que recibe el alma, entre los cuales señalaba el de que refrescaba en nuestros corazones la memoria de la pasión del Señor y del pacto del perdón en ella firmado. En los pasajes aludidos, insiste Valdés exclusivamente sobre este último; el intento de Cristo al instituir el Sacramento fué de conmemorar su muerte y, por tanto, el intento del que lo recibe, ha de ser « refrescar en sus memorias la muerte de Cristo » [193].

2. — Menos aún que sobre los Sacramentos, se extiende Valdés en describir la actitud que debe tomar el alma frente a las prácticas externas que pudiéramos llamar de devoción. El Valdés del *Diálogo de Doctrina Cristiana,* denunciante de supersticiones y finamente irónico al pintar rasgos de « devotos zeremoniosos », ha evolucionado en su dialéctica, porque su pensamiento religioso se ha hecho más profundo. Ve con más claridad la raíz viciosa que origina las vegetaciones supersticiosas en la vida espiritual, pero no desciende al detalle; le basta con señalar la perspectiva errónea en que se coloca la mente supersticiosa y se alarga en describir la actitud positiva del cristiano que se siente hijo de Dios y obra como tal.

Con todo se trasluce el poco atractivo que siente hacia las « ceremonias ». Ellas producen discordia entre cristianos: « Diré bien esto, que la culpa no se debe atribuir a vizio de las zeremonias, sino a vizio de los que se prezian dellas » [194].

En ese inciso se adivina el punto que abomina en las ceremonias y ejercicios externos. No condena propiamente esas prácticas en sí mismas, sino el « uso » que hace de ellas el « indocto sin espíritu » y el valor que les da. Abomina la actitud del que se gloría y precia de cristiano por solos esos actos externos. Al realizar esos actos, no debe ponerse nuestra confianza en ellos sino en Dios [195]. Los actos externos no deben tener en nuestra vida espiritual categoría de fin sino de medio para imprimir las realidades espirituales, para que los cristianos se mantengan en el estado en que les ponen los conocimientos y sentimientos de Dios [196].

3. — Unido a esto, está lo que llamaríamos mística de Valdés. Las relaciones íntimas con Dios están transidas de interioridad y

---

[193] *Corintios,* 208-216; *Trataditos,* 161-162.
[194] *Corintios,* 12.
[195] 3 *Cons.,* 8.
[196] 32 *Cons.,* 99-103; 57 *Cons.,* 196.

acción sentida de Dios. La unión con Dios tiene su medida en el amor « entrañable », que está en correlación por otra parte con el conocimiento de Dios que va adquiriendo el alma [197].

La unión con Dios lleva diversos elementos experimentales, subrayados por el conquense. Ya es significativa la palabra « sentir » aplicada a las realidades interiores de la justificación, del beneficio de Cristo, del gobierno del Espíritu Santo. Nos habla también de sentir la presencia de Dios [198]. Admite que Dios no muestra su presencia en seguida de la justificación y, acercándose a una tesis de los grandes místicos católicos, afirma que no es lo mismo hacer a Dios presente poniendo nuestro pensamiento en él y el sentir su presencia [199].

Como redundancias del espíritu admite Valdés que pueden traspasarse a los sentidos diversos sentimientos y goces espirituales. Esos sentimientos tienen su eficacia para no dejar apegarse a la tierra, en cuanto son « pregustadores » de la vida eterna [200]. Siempre, sin embargo, habrá que mantener frente e ellos una postura de desconfianza; sobre todo si se trata de sentimientos, ímpetus, deseos, lágrimas que suelen acaecer « nel principio della loro incorporazione a Cristo ». Si por una parte indican que la vitalidad espiritual inicia su labor, no se debe apegar uno a ellos, siendo frutos más bien de la carne que del espíritu [201]. Hay que dominarlos; por eso « muestran grande imperfección los que en los gustos y sentimientos interiores se transportan hasta dejar que la carne tome su parte en ellos » [202].

Tales sentimientos no son el termómetro de la perfección cristiana; ni lo es el « ver visiones y revelaciones », afirma en el comentario a S. Mateo [203].

El medio de comunicarse con Dios es siempre la oración. Ha de ir llena de « fe », de confianza cierta de que Dios ha de conceder lo que se pide [204]. La vida del cristiano debe ser una continua ora-

---

[197] « In tanto intendo che l'uomo stà unito con Dio in quanto l'uomo ama Dio, che l'amore è grande, l'unione è grande, e se l'amore è poco l'unione è poca » — 73 *Cons.*, 245. Cfr. *Romanos*, 151; *Corintios*, 53.

[198] 30 *Cons.*, 175-176.

[199] « Quantunque sia in poter mio occupar la mia memoria in Dio come in un altra cosa, non pertanto è in mio potere di far che 'l mio animo senta la presenza di Dio e cosìlo liberi della sterilità ed alienazione da Dio » — 23 *Cons.*, 68-69.

[200] *Mateo*, 200.

[201] 100 *Cons.*, 367-369.

[202] *Mateo*, 317.

[203] Ibid., 318.

[204] « La oración que no va así, no es cristiana » — *Mateo*, 109.

ción; es una tesis que ya leímos en el *Diálogo*. Con todo, le convendrá al alma tomar algún rato para dedicarse a ella y estar « a solas », nos dice, acercándose a la definición teresiana de la oración [205].

4. — Anotemos, finalmente, la ideas que encontramos sobre el concepto de Iglesia católica y sobre la actitud que debe tomar el cristiano ante las posiciones religiosas de los demás. Son poquísimas las alusiones que pudieran tomarse como definiciones de la Iglesia. En el *Alfabeto,* al explicar sumariamente el Credo, afirma que hay que creer « la santa Chiesa cattolica » y la comunión espiritual de las santas personas que están en ella [206]. En el comentario a la I a los *Corintios*, la define por los elementos invisibles de la fe y de la incorporación en Cristo [207]. La Iglesia « abraccia e contiene buoni e mali », afirmaba en el *Alfabeto* y vuelve a hacerlo en el comentario a S. Mateo a proposito de la parábola de la viña [208].

Escasísimas o más bien nulas son las alusiones a los elementos visibles de la Iglesia, como ministros, etc. La espiritualidad valdesiana termina, acentuando la característica que ya presentaba en el *Diálogo,* de ser ajerárquica.

Muy significativa es la postura que afirma Valdés debe tomarse ante el pensamiento y convicciones religiosos de los demás. Rechaza intolerancia y proselitismo. El conquense lucha contra los « supersticiosos y ceremoniosos », también bajo este aspecto; ellos son duros e intolerantes [209]. Personalmente hemos tenido ya ocasión de observar la modestia con que presenta sus juicios. Cuando en los *Tratatelli* expone su parecer sobre la justificación por la fe, declara en primer término que la decisión del problema la deja a mejores juicios que el suyo [210]. No trata de imponer su pensamiento, ni siquiera a su predilecta discípula doña Julia. Expresamente le advierte en el *Alfabeto* que no dé más crédito a lo que lee, que el que crea conveniente, atendiendo a la Sda. Escritura y a la caridad cristiana; por otra parte, no debe estimar su escrito

---

205 « A las veces está bien a la persona cristiana tomar algún rato para estar en oración, la cual ha de ser a solas, porque el ánimo está más recogido en Dios, como hizo Cristo que se apartó a orar a solas » — *Mateo,* 279-280.

206 *Alfabeto,* 75.

207 « ... creo que ha siempre habido, i que hai en el mundo una sancta i católica Yglesia, que consiste de personas que tienen tanta fe cuanta les basta á ser sanctas, i á estar incorporadas en Cristo » — *Corintios,* 226.

208 *Alfabeto,* 75. « La viña es la Iglesia, la cual, como ha mostrado Cristo en otras parábolas, comprehende buenos y malos » (*Mateo,* 373).

209 76 *Cons.,* 264-265.

210 *Tratatelli,* 32.

en más de lo que corresponde a su carácter de escritura humana [211]. Esta actitud de modestia y parsimonia va aumentando al correr de los años; en la epístola sobre « la semejanza de Dios » le advierte que la experiencia le ha enseñado que debe ser « más templado » en el escribir, aconsejándole igualmente que conserve siempre cierta independencia, más confiada en la experiencia interna que en las escrituras de cualquier hombre [212].

De aquí que considere un error el que las personas « pías » se formen conceptos fijos en las cosas espirituales, tan pronto como comienzan a tener algunos conocimientos de Dios [213]. En mayor error caen los que se apasionan en las cosas de religión; la pasión les cegará y llevará a extremos deplorables [214].

Se adivina la condenación de Valdés de todo lo que suponga persecución, creyendo servir con ello a Dios: « ... mi debbo guardare come dal fuoco, di perseguitare alcun uomo di qualsivoglia maniera, pretendendo servire a Dio in ciò » [215].

Unida a todo eso está la repugnancia que siente el conquense por proselitismo descabellado, por afán de convertir a la religion cristiana o de llevar al « vivir espiritual », sin cuidarse de que quede « convertido » lo más íntimo del alma [216].

La intensidad con que vive Valdés la acción de Dios en la vida espiritual, el influjo de la iniciativa divina en nuestra vida religiosa, la limitación de nuestros juicios humanos dieron a sus enseñanzas y escritos italianos ese tono de modernidad, tolerancia y comprensión, que fué, sin duda, una de las causas del atractivo y poder sugestivo de que gozaron.

---

211 *Alfabeto*, 4-6.

212 *Trataditos*, 123.

213 74 *Cons.*, 254.

214 « ... ogn'uomo deve star allerta a non appassionarsi mai delle cose che appartengono alla religione, — voglio dire in difendere una cosa e impugnar un'altra con passione —, acciocché la passione non le acciechi di maniera che venga a errare contra Dio per ignoranza nasciuta di malizia. Appresso imparo che l'uomo non deve senza considerazioni mettersi ad alcuna cosa di quelle che se gli offeriranno e molto meno a quelle che toccano alla religione, affinchè non venga a esser contato nel numero delle bestie » (105 *Cons.*, 391).

215 76 *Cons.*, 266.

216 « La tercera cualidad de los santos del mundo, es procurar y beber, como dicen, los vientos para atraer a uno a su religión o profesión, como sería decir: hacer cristiano aparente a un judío, moro o turco, y después de hacerlo más diavólico e infernal que son ellos, en cuanto el tal, desengañado y librado de su religión y no tomando la cristiana, que es toda espiritual e interior, queda impiísimo. Y aquí entiendo con cuánto miramiento deben andar los hombres cuando apartan a uno de una religión a otra, o del vivir supersticioso por traerle al vivir espiritual » (*Mateo*, 432-433).

CAPÍTULO NONO

LAS CONVERSACIONES RELIGIOSAS DE NAPOLES SEGUN EL PROCESO DE CARNESECCHI. EL TRATADO DEL BENEFICIO DI CRISTO. SINTESIS Y VEHICULO DE LA ESPIRITUALIDAD DEL « BENEFICIO DE CRISTO ».

Sumario:

I. - 1. Objeto de las conversaciones: Justificación por la fe; confianza en la salvación por Christo. - 2. Tesis buenas y católicas. - 3. Tesis sin « sacar conclusiones heréticas ».

II. - 1. El tratado: *Il Beneficio di Cristo.* - 2. Realidad del pecado original y de la miseria humana. - 3. Justificación por Christo. - 4. Justificación por la fe viva. - 5. Efectos sicológicos y morales de la fe viva. - 6. Medios de conservarse en la confianza. - 7. El autor del *Beneficio di Cristo.* - 8. El libro, vehículo de la espiritualidad del « beneficio de Cristo ». - 9. ¿Vehículo de la espiritualidad valdesiana?

I.

1.— Quizá haya resultado excesimente prolijo el análisis que hemos hecho del pensamiento religioso valdesiano, tal como aparece en los últimos escritos del conquense. Pero él habrá mostrado sin duda la profundidad religiosa a la que ha ido descendiendo el autor del *Diálogo de Doctrina Cristiana* y del *Alfabeto.* Profundizando en el concepto del hombre caído y del regenerado, de Dios y de Cristo, de la « obra » y « beneficio de Cristo » ha señalado con el grado de originalidad que luego precisaremos la postura del cristiano ante Dios y ante sí mismo. Esos escritos toman una postura personal en varios puntos que preocupaban a muchos espíritus de la época.

Ya hemos advertido anteriormente que los escritos valdesianos últimos son eco de las conversaciones del círculo espiritual napolitano. Las deposiciones de un testigo presencial, el protonotario Carnesecchi, van a confirmarlo. Interesa recordar aquí algunas por-

que recogen el clima de las conversaciones, la postura ante los predicadores y contradictores y en alguna manera el sentido de catolicidad.

Las declaraciones de Carnesecchi muestran que las doctrinas que se discutían y enseñaban en Nápoles eran las mismas que hemos visto en los libros de Valdés y que veremos en el libro *Il Beneficio de Cristo.* Ante todo la justificación por la fe, tal como la explica Valdés en sus escritos y que es aceptada por Carnesecchi y posiblemente por tantos otros, no es admitida en fueza de una argumentación teológica propia, sino confiando en las personas que la aprobaban y dejándose llevar por la tendencia ascética de confiar en Dios [1].

Junto a la justificación por la fe, la convicción de que, quien se sintiera justificado, podía reputarse por « elegido » y confiar muchísmo que había de salvarse viviendo una vida que corresponda a un « miembro de Cristo » y presupuestas las obras, las cuales debían hacerse por deber de gratitud a Dios y deseo de glorificarle, más bien que por merecer la gloria, merecida ya por Cristo. No transcribimos el testimonio porque reproduce las mismas ideas que hemos visto afirmadas en Valdés. Sólo anoteremos que Carnesecchi identifica esta doctrina con la de la « doble justicia », de forma más teológica que se discutía en Ratisbona en 1541. Ya veremos luego cómo los discípulos de Valdés, reunidos en Viterbo, aceptarán esa fórmula como explicación de su doctrina. Es curioso que Carnesecchi al hacer estas declaraciones en 1567, viendo que Valdés no se conformaba con la justicia de Cristo imputada, sino que requería la adquisición de la inherente, — fe viva, que no puede menos de estar acompañada de obras de caridad —, no sabe distinguir entre esta opinión y la definida en Trento [2].

---

[1] En sus visitas a Ochino en compañía de Valdés y de Flamino en 1540, la conversación recaía sobre « quel benedetto articulo della giustificatione » — *Proceso* de Carnesecchi, 534. « Resta hora che dichi dell'articulo della giustificatione per la fede, il qual articulo dico aver tenuto affirmativamente, secondo l'opinione di Valdés, insin a tanto c'io tenni che fusse conforme alla fede ortodoxa et catholica. Sì perchè vedevo approbare da persone dotte et catholiche i scritti del autore di tale dottrina, sì ancora perchè non mi pareva che in essa potesse esser errore, atesso che atribuendosi, secondo tal dottrina, la nostra salute alla gratia et misericordia di Dio, mediante la fede infusa dal spiritu suo nelli cuori nostri, intendendo di quella fede che opera per carità, pareva che ne resultasse maggior gloria a Dio, che se dependesse dal merito dell opere nostre » — Ibid., 532.

[2] « Circa il quale particulare, non sapendo io discernere troppo bene che differentia sia dall'opinione che avesse il detto Valdesio, alla determinatione fatta sopra ciò dal Consilio, non sono ancora bene risoluto si debba condennare, o non, la dottrina sua in questa parte » — Ibid., 534.

2. — Una de las razones que convencían a Carnesecchi del sentido católico de Valdés, era el ver aprobados sus escritos por personas doctas y católicas. ¿Cuáles eran éstas? La ocasión se presentaba propicia a la Inquisición para indagar el esparcimento de la herejía. A esa pregunta respondió el acusado: « Prima Fra Bernardino da Siena, et il Flaminio, et Don Pietro Martire in quel tempo che tutti tre erano tenuti catholici, poi il Cardinal Contarino et il Cardinal Badia che fu già maestro di Sacro Palazzo » [3]. El que mostró los escritos de Valdés a los dos Cardenales fué Flaminio, que después dará a leer algunos de ellos a Morone. El florentino no recuerda si él oyó el juicio laudatorio a los Cardenales o fué Flaminio, que luego se lo referería a él; en todo caso, recuerda que « loro l'havevano lodati et approvati per dotti et non contrarii alla fede catholica », aunque pudiera ser que la parte de los escritos que leyeran, no tratasen de dogmas sino que fueran « discursos o consideraciones » [4]. A la pregunta de si dichos cardenales defendían el principio de la justificación por la fe sola, el florentino responde que no sabe nada sobre el asunto; sólo recordaba que a Contarini, con ocasión de una Dieta de religión en Alemania, le habían inculpado de haberse adherido a algunos principios de los luteranos, de lo cual se justificó tan bien en Roma, que dejó confusos a sus detractores [5].

¿Cuándo pudieron leer dichos Cardenales escritos de Valdés? Carnesecchi no concreta; sólo anota que su juicio siguió al de Bernardino y Pedro Mártir. Estos marcharon de Nápoles en 1540. En septiembre del mismo año, Flaminio estuvo en relación con Contarini, precisamente a propósito del viaje a los coloquios de religión; pero dudamos que ya entonces pudiera mostrarle escritos de Valdés. ¿No sería tiempo más oportuno el que sigue a la vuelta de la Dieta de Ratisbona, cuando los de Viterbo, Flaminio entre ellos, salieron a animar al piadoso Cardenal, dolorido por las acusaciones de Roma, en la defensa de su doctrina de la justificación?

Valdés, Flaminio y Ochino persuadieron a Carnesecchi que las tesis formuladas sobre la justificación, etc., eran « buenas y católicas » [6]. Trataron sobre el asunto, especialmente Valdés y Flaminio, y este último quizá más, al ir aflorando las consecuencias que podríanse seguir del principio de la justificación por la fe, mal entendido. El artículo de la justificación por la fe, argüían aquéllos,

---

[3] *Proceso*, 534.
[4] Ibid., 534.
[5] Ibid., 536.
[6] Ibid., 196.

no solamente estaba fundado en la Sagrada Escritura, sino que era aceptado por los principales doctores de la Iglesia, los cuales, si en sus escritos alababan las obras como muy necesarias para la salvación, se debía a la debilidad del pueblo, que se hubiera convertido en licencioso, si se predicaba solamente la justificación por la fe, como sucedía en Alemania. Todos los cristianos abrazaban esa verdad, « saltem implicite », y por lo menos « in articulo mortis » Dios les revelaba que no había otra vía de salvación sino la de confiar en los méritos de Cristo. No había que extrañarse que « explícitamente » la confesaran pocos, pues a veces el número de los elegidos de Dios se mermaba. « Et cosí con questi et altri simili argumenti mi persuassero, como sopra ho detto, che la giustificatione per la fede fusse catholicissima. Et li dottori che dittabano in confirmatione di lor detto erano Sant'Agostino, S. Gio. Crisostomo, S. Bernardo, Origene, Hilario, Prospero et altri che non mi ricordo » [7].

Los doctores que aducían en confirmación de la doctrina de la justificación por la fe, son los mismos que encontramos citados en el libro *Il Beneficio di Cristo,* el cual es un silogismo espiritual para probar aquel artículo. Esta coincidencia con otras que indicaremos nos revela que dicho libro conserva el núcleo de las conversaciones valdesianas, recogidas por un discípulo de Valdés y arregladas por Flaminio.

El artículo de la justificación por la fe, según ellos, era católico; pero, ¿no se percataban que no era admitido por todos? Sí. Respecto de los predicadores que anunciaban lo contrario, decían que en unos procedía de ignorancia y de haber « estudiado antes la teología escolástica, que la Escritura y los Santos Padres », y en otros se explicaba en parte por andar con la misma cautela que los doctores antiguos al anunciar esta verdad, para que no produjese escándalo en el pueblo » [8].

¿Pero no hacía sospechosa esa doctrina el verla predicada por herejes? A esto respondía, « dicendo che se detti heretici si fussero contenuti dentro a termini di questo articulo, et non havessimo per le lor passioni voluto destruere il Papato Romano, non havriano forse meritato quel nome de heretici. Oltra che , in sin che non era fatto il Concilio, non si doveva neanche quanto a questo articulo giustamente condennarli, se non in quanto alle illationi e conclusioni che deducevano da tale principio in ruina et distruttione della Chiesa cattolica » [9].

---

[7] Ibid., 333-334.
[8] Ibid., 334-335.
[9] Ibid., 335. La respuesta es similar a la argumentación del Card. Contarini.

Por todas estas razones, al abrazar esa doctrina, no creían apartarse de la religión Católica. La religión Católica era la nuestra, afirma Carnesecchi de sí y de Julia. No obsta a esto el que en carta a Julia le agredezca el haberle llevado a Valdés, pues por su medio fué « liberato della superstiziosa et falsa religione » [10]. Los Inquisidores darán mil vueltas a la frase, para ver si con ella quería afirmar que había abandonado la religión católica. La religión Católica era la nuestra, afirma el Protonotario, llamaban « supersticiosa e falsa » a la que comunemente se predicaba « maxime da frati piú presto philosophi che teologi, et più escolastici che scritturale, et versati nella dottrina dei padri antichi » [11]. La razón de creerla supersticiosa y falsa era que iba fundada demasiado en las obras, y mientras se quería evitar un inconveniente a la gracia, se caía en el otro, el de atribuir demasiado a las obras viniendo casi a reinar furtivamente la opinión de Pelagio [12]. La expresión « supersticiosa y falsa » venía aplicada por los valdesianos a la práctica de un cristianismo agarrado demasiado a las propias obras; no se refería a la Religión Católica como tal. La hemos encontrado varias veces en el mismo Valdés ya en el período español y es frecuente hallarlo en los escritores de sentimientos evangélicos o paulinistas.

3. — Carnesecchi, al afirmar que tal doctrina la creían católica, tiene buen cuidado en advertir que no abrazaban las consecuencias, que después vió que sacaban del principio de la justificación por la fe, algunos « più sottili et più speculativi » que él y doña Julia [13]. Estas consecuencias eran las de que no fuera necesario el sacramento de la penitencia ni la contrición y satisfacción para recuperar la gracia perdida por el pecado, ni que existiera el Purgatorio habiendo satisfecho Cristo abundantemente por todos los pecados, siendo inválidas las Indulgencias, aplicadas a los difuntos [14]. Afirma Carnesecchi, que en los años de Nápoles ni siquiera sospechó que pudieran sacarse tales consecuencias del principio de la justificación por la fe sola, ya que « Valdés insegnava tale dottrina semplicemente et senza pure acennare, non che toccare alcuna delle conclusioni sudette, como quello que o non le tenva esso, o vero lo dissimulava, per non dare scandalo alli

---

[10] *Proceso*, 330.
[11] Ibid., 335-336.
[12] Ibid., 336-337.
[13] Ibid., 335-336.
[14] Ibid., 197.

suoi discepoli »[15]. De la posibilidad de tales conclusiones, el primero que le advertió fué Flaminio[16], y fué en Viterbo, muerto ya Valdés, donde comenzó a reflexionar sobre ellas[17].

Todos estos testimonios de Carnesecchi son muy interesantes para conocer el ambiente religioso del círculo de Valdés; tanto más válidos cuanto que la exposición de la doctrina concuerda con la que hemos leído en los escritos del mismo conquense. Ellos apuntan claramente cuál era la tesis central de las conversaciones: la justificación por la fe; el peligro que veían en la sentencia contraria: una vuelta al pelagianismo; y los enemigos que tenían ante la vista: los frailes predicadores, más escolásticos que escriturarios y patrísticos.

Paralelamente el libro: *Il beneficio di Cristo* nos puede servir de ayuda para conocer la doctrina y dialéctica del círculo valdesiano. Un análisis algún tanto detenido de ese libro se impone al que quiera percatarse de la vigencia de la espiritualidad de « beneficio de Cristo » y de la « justificación por la fe », y por tanto del influjo que ha podido tener Valdés en el evangelismo italiano, supuesto que lo compusieron personas muy próximas a él, y tuvo una larga difusión inmediata y una acogida muy favorable en círculos espirituales de Italia.

II

1. — El *Trattato utilissimo del Beneficio di Gesù Cristo crocifisso verso i cristiani* está concebido como una prueba de la doctrina, mejor dicho, de la espiritualidad que tiene por centro la justificación por la fe; es un silogismo proyectado en vista de una conclusión expresamente afirmada al final del tratado: « Noi siamo giunti al fine di questi nostri ragionamenti nelli quali il nostro principal intento é stato di celebrare e magnificare, secondo le nostre piccole forze, il beneficio stupendo che ha ricevuto il cristiano da Gesù Cristo crocifisso, é dimostrare che la fede per se stessa giustifica, cioé che Dio riceve per giusti tutti quegli, che veramente credono Gesù Cristo avere soddisfatto alli lor peccati, benché, si como la luce non é separabile dalla fiamma che per se sola abbrucia, così le buone opere non si possono separare dalla fede, che per se sola giustifica »[18]. Opúsculo breve, sus cinco capítulos están en-

[15] Ibid., 532.

[16] Ibid., 533.

[17] Ibid., 197.

[18] *Beneficio di Cristo*, ed. Paladino, « Opuscoli e lettere di Riformatori Italiani del Cinquecento », I, 57.

lazados con lógica ascendente hacia la citada conclusión, según el sistema orgánico que nosotros hemos seguido al exponer la doctrina de las últimas obras de Valdés y según el orden que éste propugnaba para la predicación cristiana.

2. — El primer capítulo trata de la realidad, de donde partía la espiritualidad valdesiana y que tendrán en cuenta todos los que sigan *Il beneficio di Cristo*: de la realidad del pecado original y de nuestra miseria.

Repite ideas y expresiones que hemos leído en Valdés: El hombre fué creado a semejanza de Dios, es decir, en cuanto al cuerpo, impasible, y en cuanto al alma, justo, veraz, pío, misericordioso y santo. Vino la caída y perdió la semejanza con Dios, haciéndose semejante a las bestias y al demonio, esto es, en cuanto al alma, injusto, mentiroso, cruel, impío y enemigo de Dios y en cuanto al cuerpo, pasible, no sólo semejante sino inferior a los animales brutos [19].

Hasta aquí es lo mismo que leímos en el *Alfabeto y* en las *Consideraciones*. Se puede notar, sin embargo, que el *Beneficio* inculca con mucha más fuerza y plasticidad el estado miserable del hombre caído; la naturaleza por el pecado de Adán « tutta si corrompe »; no hay lengua, que pueda expresar la « milésima parte de nuestra calamidad », porque habiendo sido creados por Dios con sus propias manos, perdimos su semejanza y nos convertimos en semejantes al diablo, « fatti connaturali é una medesima cosa con lui, volendo tutto quello che esso vuole, e rifiutando parimente tutto quello che a lui dispiace; e per esser noi così dati in preda a così maligno spirito, non é peccato tanto grave, che ciascun di noi non sia pronto a farlo, quando dalla grazia di Dio non siamo impediti » [20].

Es necesario conocer este estado misérrimo en que estamos, percatarse de la imposibilidad de salir de él por nuestras propia fuerzas. El autor del *Beneficio* repite varias veces, al igual que Valdés, la necesidad de tener en cuenta esta realidad dolorosa: el enfermo no acude al médico, ni el cristiano a Cristo — su médico —, si no se cree enfermo, y enfermo incurable [21].

Es precisamente aquí donde entra la finalidad bienhechora de la ley. El capítulo segundo del *Beneficio* recoge una idea que hemos encantrado repetida en todos los libros de Valdés: la Ley fué

---

19 Op. cit., 5.
20 Op. cit., 6.
21 Op. cit., 6, 9.

dada para que, conociendo el pecado y desesperando de poder justificarnos por nuestras propias buenas obras, recurramos a la misericordia de Dios y a la justicia de la fe. La Ley, presentándonos un programe moral, — en síntesis: el cumplimiento perfecto del amor a Dios y al projimo — que no podemos cumplir, nos obliga a buscar el remedio espiritual, donde verdaderamente está, en Cristo [22].

3. — El capítulo tercero explica ya ese tema fundamental: la remisión de los pecados, la justificación y toda nuestra salud dependen de Cristo. Con regusto el autor del tratado acentúa que no se puede comparar ninguna alegría a la del hombre que, sintiéndose gravado por el pecado, oye las palabras evangélicas que le invitan a acercarse a Cristo [23].

El capítulo quinto de la Epístola a los Romanos, que el autor transcribe en gran parte, muestra claramente la eficacia de la redención; de aquí que están en un gravísimo error los que por algunos pecados graves desconfían de la misericordia de Dios, como si no estuviera dispuesto a perdonar el pecado mayor, después que castigó todas nuestras culpas en su Hijo [24].

No se debe, por tanto, desconfiar de la misericordia de Dios en ninguna coyuntura espiritual. Pero además, y con ello nos acercamos a la tesis íntima del tratado, se debe poner toda la confianza de la remisión de nuestros pecados y justificación en Cristo; Cristo ha satisfecho infinitamente por todas nuestras culpas. Teniendo en cuenta este gran « beneficio de Cristo », que le costó tanto, salta a la vista la ingratitud del que quiere apoyarse en sí mismo para presentarse ante Dios: « Oh grande ingartitudine! Oh cosa abbominabile! se, facendo noi professione di cristani, e intendendo ch'el Figliuolo di Dio ha tolto sopro di sé tutti gli peccati nostri, i quali esso ha tutti acanzellati col suo preciosissimo sangue, lasciandosi castigare per noi in croce, nondimeno pretendiamo di volerci giustificare e impetrare la remissione de' nostri peccati con le nostre opere. Quasi che i meriti, la giustizia, il sangue di Cristo a ciò far non basti, se non vi agiungemo le nostre sozze giustizie e macchiati di amore proprio, di interesse e di mille vanità, per le quale abbiamo più tosto da domandare a Dio perdono che premio » [25].

Toda la proyección religiosa de los representantes de la espiritualidad del « beneficio de Cristo » está en esta exclamación: la

[22] Op. cit., 7-8.
[23] Op. cit., 9.
[24] Op. cit., 11.
[25] Op. cit., 12.

cuestión de la justificación se coarta a la causa meritoria de nuestra justicia; es cuestión de mérito, más que de cooperación y causalidad formal. La postura que tenga en cuenta las propias obras es una ingratitud, pues mediatizaría los méritos de Cristo, obrando como si éstos no fueran suficientes. Nuestras buenas obras más bien necesitan de la misericordia de Dios, en vez de exigir premio. Además, afirma el autor del tratado fundándose expresamente en la frase de San Agustín que utilizaba Valdés ya en el *Alfabeto,* nuestras buenas obras no son buenas, si es que no somos ya buenos por la fe [26].

El doctor en que se basa el autor del tratado es precisamente San Pablo. Es cierto, confiesa, que hay en la Sda. Escritura algunas autoridades que, mal entendidas, parecen contradecir a esta doctrina santa de San Pablo, atribuyendo la remisión de los pecados a las obras o a la caridad. No aduce en concreto tales testimonios; sólo anota que han sido explicados por algunos, que han probado que los que no las entienden en ese sentido no las comprenden bien. ¿Quiénes serán esos autores? ¿No estará Valdés entre ellos? [27].

4. — No queda, por tanto, sino abrazarse a Cristo por medio de la fe. A este propósito, el autor termina el capítulo cuarto con una invitación fervorosa y llena de optimismo: « Abracciamo, fratelli dilettisimi, la giustizia del nostro Gesù Cristo, faciamo la nostra per mezzo della fede, teniamo per fermo di esser giusti, non per le opere nostre, ma per i meriti di Cristo, e viviamo allegri e sicuri che la giustizia di Cristo annichila tutte le nostre ingiustizie e ci fa buoni e giusti e santi nel cospetto di Dio. Il quale, quando ci vede incorporati nel suo Figliuolo per la fede, non ci considera più come figliuoli di Adamo, ma come figliuoli suoi, e ci fa eredi con il suo leggitimo Figliuolo di tutte le richezze sue » [28]. El tema, tan predilecto de Valdés, de la incorporación en Cristo por la que Dios nos considera como hijos suyos y no como de Adán, está en la medula de la espiritualidad del « beneficio de Cristo ».

El punto esencial del modo de conseguir la justicia y la salvación por medio de la fe viva y verdadera es estudiado largamente en el capítulo cuarto del tratado, con repetidas alusiones a los efectos maravillosos de esa fe viva, don de Dios. Parte del principio que la « Chiesa, cioé ciascuna anima fedele, è sposa di Cristo, e Cristo è sposo di lei ». Apurando la analogía del matrimonio humano, afirma que todas las cosas son comunes entre ambos; Cristo ha

---

26 Op. cit., 11.
27 Op. cit., 14.
28 Op. cit., 15.

tomado la dote del alma, — el pecado —, destruyéndolo, y el alma posee todas las obras y méritos de su esposo Cristo [29].

El libro del *Beneficio* vive intensamente la idea de Cristo, esposo del alma, como base de la comunidad de bienes. Pero viene la pregunta: ¿Cómo se hace esa unión entre ambos? ¿Cómo puede tener certeza de ella y cómo puede gloriarse de poseer las riquezas de Cristo? Aquí viene la función de la fe viva: « Dilettissimo fratello, ti rispondo che la tua certezza consiste nella vera e viva fede, con la quale, come dice S. Pietro, Dio purifica i cuori. Questa fede consiste in dar credito all'Evangelio, cioé alla felice nuova che é stata pubblicata da parte da Dio per tutto il mondo, cioé che Dio ha usato il rigore della sua giusticia contro a Cristo, castigando in lui tutt'i peccati nostri. Chiunque accetta questa buona nova e la crede veramente, ha la vera fede, e gode la remisione de' peccati, ed é riconciliato con Dio, e di figliuolo d'ira diventa figliuolo di grazia e ricupera la immagine di Dio, entre nel regno di Dio, e si fa templo di Dio, il qual sposa l'anima col suo unigenito Figliuolo per mezzo di questa fede, la quale é opera de Dio e dono di Dio, come più volte dice S. Paolo » [30].

Como puede observarse, el tratadito, formal y materialmente, coincide en la definición de la fe viva y del evangelio con Valdés; igualmente coincide en la ilustración del « misterio de la fe » por medio de la comparación que ya conocemos de un rey, que hace publicar un bando por el que concede el perdón a todos los rebeldes por los méritos de un « consanguíneo suyo »; quien no cree al bando no goza del perdón general y con razón será castigado [31]

El autor del *Beneficio* se extiende en probar que somos justificados no por nuestras obras, sino por la aceptación de la justicia de Cristo por medio de la fe. Cita a este propósito diversos pasos escriturísticos, especialmente de S. Pablo, y además se refugia en la autoridad de S. Agustín, expresada en diversas obras y transcribe testimonios de Orígenes, S. Basilio, S. Hilario, S. Ambrosio y S. Bernardo [32]. En esto difiere de Valdés, el cual vive menos la polémica de la justificación por la fe. Anotemos que estos autores citados por el *Beneficio* son utilizados normalmente por los representantes de la espiritualidad del « beneficio de Cristo », aun por aquellos que encontraremos en Trento.

---

[29] Op. cit., 16-17.

[30] Op. cit., 18.

[31] Op. cit., 19-20. Valdés, apurando la analogía de la comparacin del rey con el hecho histórico de la redención, habla de que perdona a los rebeldes por los méritos del « Hijo » del mismo rey.

[32] Op. cit., 21-24.

Es una temeridad, anota nuestro tratado, el pretender justificarse por el cumplimiento de los mandamientos, es decir, del amor a Dios y al prójimo. Si uno es sincero, deberá confesar que su cumplimiento más bien debe llamarse « transgresiones de la ley », ya que son operaciones impuras e imperfectas. Siempre se debe decir a Dios con David « que no entre en juicio con su siervo, porque nadie será justificado en su presencia »; y con S. Juan, que si decimos que estamos sin pecado, mentimos; cada día tenemos necesidad de exclamar: « perdónanos muestras deudas »; etc. Ahora bien: estando lejos de observar perfectamente la Ley ¿todavía creeremos haber logrado tal cúmulo de méritos que podamos repartirlos a los demás? [33]. Estas frases escriturarias y litúrgicas, que recuerdan nuestras caídas en faltas cotidianas, serán igualmente utilizadas por los seguidores de esta espiritualidad, queriendo probar con ellas que no debemos apoyarnos en nuestras justicias ni aun después de la justificación.

5. — Por tanto, la justicia de Cristo nos justifica y gozamos de ella por la fe; pero no debemos engañarnos creyendo que sea posible una vida carnal junto con esa fe. La fe que justifica no es la fe « histórica que cree la historia de Cristo como puede creer la de César o Alejandro »; fe semejante a la de los turcos que creen las fábulas del Corán; « esta fe, con las obras que le están unidas, no solamente no justifica, sino que precipita en el infierno; porque también creen y tiemblan los demonios » [34]. Le fe de que aquí se trata es la fe viva, la fe « inspirada », que no puede estar sin las buenas obras y la santidad [35]. Creemos innecesario trasladar aquí los párrafos fervorosos en que canta los efectos de esta fe viva; son exactamente los mismos efectos que hemos visto descritos en Valdés, y a veces con las mismas palabras y comparaciones. Esa fe engendra una viva esperanza y constante confianza en la misericordia de Dios, haciendo que « dejemos en él todo el cuidado de nosotros », « in modo che sendo securi della benevolenza di Dio, non abbiamo paura né del diavolo, né dei suoi ministri, né della morte » [36]. Y esta animosa confianza dilata el corazón y llena el alma de caridad para con Dios [37]. Ya tenemos el alma respirando fe, esperanza y caridad. El autor del *Beneficio* se detiene en afirmar los efectos sicológicos de paz, alegría espiritual,

33 Op. cit., 25.
34 Op. cit., 27-29.
35 Op. cit., 27-29.
36 Op. cit., 20.
37 Op. cit., 21.

seguridad; morales, de obras de resolución contra el mundo, de caridad para con el prójimo, que hemos visto descritos en Valdés [38]. Las buenas obras son inseparables de esa fe viva e inspirada, como el fruto es inseparable del buen árbol; y como la luz es inseparable de la llama [39]. Ambas comparaciones leímos ya en el Diálogo de Valdés; el *Beneficio* presenta otra que el conquense no utiliza, la comparación de la fe con la Divinidad de Cristo, en cuanto ésta obraba curaciones y milagros; los milagros y curaciones no hacían que Cristo fuera Dios, sino que demostraban que lo era; así las buenas obras manifiestan la fe y la justicia, pero no son causa de ellas [40].

El autor del *Beneficio* apura esta última comparación para preparar la solución de aquellos textos escriturísticos que atribuyen la vida eterna a las buenas obras; problema que también inquietaba a Valdés, según vimos. La solución de ambos autores es idéntica [41]. A este propósito recordaba un poco antes que nuestras buenas obras, aunque imperfectas e impuras por sí mismas, serán tenidas en cuenta en el juicio universal y aprobadas, por ser testimonio de la fe. La justicia de Cristo suple nuestras « immundicias e imperfecciones », las cuales, cubiertas por la pureza y la inocencia de Cristo, no serán imputadas ni puestas en juicio por Dios que nos considera como Padre misericordioso a hijos incorporados en Cristo [42]. Este último pensamientos de la necesidad de que supla siempre la justicia de Cristo nuestras inmundicias e imperfecciones y de que Dios nos considere no como juez, sino como padre misericordioso, repetido algunas veces en Valdés, es muy vivo en todos los representantes de la espiritualidad del *Beneficio de Cristo,* según más adelante veremos.

No se tenga temor de que esta doctrina haga a los cristianos perezosos en el bien obrar; ya que, si parece un estímulo a las buenas obras el afirmar que por ellas se justifica el hombre ante Dios, en realidad el que tiene la viva fe, « commoso e incitato da una violenza di amor divino, s'offerisce prontissimo alle opere sante e cristiane, nè mai cessa dal bene operare » [43]. Es la conocida dialéctica tan preferida por estos espíritus que giran en torno a la gratitud por el beneficio de Cristo. Más aún; puede decirse, — el pensamiento lo hemos visto afirmado en Valdés —, que el hom-

[38] Op. cit., 16, 20-21; 28-33.
[39] Op. cit., 21-29.
[40] Op. cit., 30.
[41] Op. cit., 31.
[42] Op. cit., 26.
[43] Op. cit., 29-32.

bre no puede hacer buenas obras si primero no se conoce justificado por la fe, ya que antes obraría más por justificarse que por amor de Dios, « e cosí le imbratta dello amore proprio e di proprio interesse »; en cambio, el que se sabe justificado, obra solamente por amor de Dios y de Cristo y no por amor propio y por justificarse [44]. Es la conocida afirmación valdesiana, de que sólo cuando se obra por amor de Dios, puede llamarse obra buena. Los justificados, « conosciendosi giusti per la giusticia di Dio, e seguita in Cristo », — es la repetida frase de Valdés —, no hacen « mercancía con sus obras », sino que inflamados en amor de Dios y deseosos de glorificar a Cristo, atienden cuidadosamente a hacer la voluntad de Dios y luchan virilmente contra el mundo, demonio y amor propio [45].

Sin embargo, hay diferencia entre nosotros y los que defienden la justificación de la fe y las obras, afirma el autor del *Beneficio* con alusión directa a la polémica que tiene ante la vista: estamos conformes en que se afirmen las obras, diciendo que la fe que justifica, no puede estar sin las buenas obras; y aún más, que sólo los justificados obran aquellas obras que verdaderamente pueden llamarse « buenas ». La diferencia está en que nosotros afirmamos que « la fede senza lo aiuto delle opere giustifica e la ragione è in pronto perché noi per la fede ci vestiamo di Cristo, facendo nostra la giustizia e santità sua, ed essendo vero che per la fede ci è donato la giustizia di Cristo, non possiamo essere tanto ingrati, ciechi e impii, che crediamo che ella senza le nostre opere non sia bastante a farci grati e giusti nel cospetto di Dio ... » [46]. La cuestión, como puede observarse, y según hemos anotado anteriormente, se ceñía al problema de la causalidad meritoria de la justificación, es decir, a si bastaba la justicia de Cristo para merecer nuestra justificación, no siendo necesarias nuestras obras como base y mérito para poder presentarse ante Dios con pureza de conciencia. No se percataban estos espíritus de la profundidad de la cuestión, de la esencia de nuestra justificación formalmente considerada y de nuestras obras como cooperación; cuestiones, que sin embargo peligraban en ser comprometidas por sus fórmulas más espirituales que teológicas. En conformidad con aquella preocupación, termina el capítulo con una invocación muy valdesiana: « Adunque cessi ormai la prudenza umana dall'impugnare la giustizia della

---

44 Op. cit., 28-29.
45 Op. cit., 32.
46 Op. cit., 31-32.

santissima fede, e diamo tutta la gloria della nostra giustificazione ai meriti di Cristo, del qual ci vestiamo per la fede » [47].

Asentado el principio de nuestra justificación por Cristo y por la fe en él, el autor pasa en el capítulo siguiente a explicar el modo de « vestirse de Cristo », expresión y simbolismo que utiliza largamente, al contrario de Valdés, en el que no se encuentran. En primer término se viste de Cristo el cristiano, creyendo firmemente que Cristo es nuestro, como realmente es, presentándose ante el Padre, vestido con los méritos de Cristo como se puede vestir de un precioso vestido cuando uno se presenta ante un príncipe [48]. Este es el « misterio de la fe cristiana ». Aquel que no cree que Cristo sea suyo con todos los bienes que posee, « costui, dico, non si può chiamare vero cristiano, né mai potrà avere la coscienza allegra e pacifica, né mente buona e servente al bene operare e mancherà facilmente dalle buoni operazioni, anzi non le potrai mai fare veramente buone » [49]

Sola esta fe y confianza en los méritos de Cristo es la que hace a los hombres verdaderos cristianos, fuertes, alegres, enamorados de Dios, prontos a las buenas obras. El *Beneficio* canta de nuevo los admirable efectos de la fe viva; ella es la raíz de la vida moral perfecta. El autor del *Beneficio* se extiende en anotar la floración de obras cristianas que brotan del alma agradecida del justificado; es lo que llama « vestirse de Cristo ejemplarmente »; Cristo es el modelo [50].

6. — El capítulo sexto y último del libro vuelve de nuevo a describir la actitud de confianza que debe tomar el alma ante Dios en toda coyuntura espiritual. La perspectiva es característica; se trata de armarse contra las tentaciones de desconfianza y desesperación, de dar al alma los medios de vivir continuamente en un clima de « consolación », seguridad y optimismo. Esos medios son la oración, la memoria del bautismo, el sacramento de la Eucaristía y la Misa y la conciencia de estar predestinado y en estado de gracia [51].

Entre los medios contra tal tentación está la continua oración que no es otra cosa que « un fervente desiderio fondato in Dio »; deseo continuo de crecer en fe, esperanza y caridad que hace ex-

[47] Op. cit., 33.
[48] Op. cit., 34.
[49] Op. cit., 35.
[50] Op. cit., 35-38.
[51] Op. cit., 39.

clamar: « Señor, ayuda nuestra incredulidad »; « Señor, aumenta nuestra fe » [52].

Junto a esa continua oración, la memoria del bautismo, que nos confirmará de estar pacificados con Dios, pues el bautismo es como el arca de Noé, según dice S. Padro; así como Noé se salvó en el arca, creyendo en las promesas de Dios, así nosotros « per la fede ci salviamo nel battesimo dell'ira di Dio, la quale fede è fondata nella parola di Cristo, il qual dice: « Chi crederà e sarà battezzato, sarà salvo » [53]. Como puede recordarse, Valdés utilizaba la misma comparación del arca, y subrayaba la función de la fe, refugiándose en estas palabras de Cristo, ya en el *Alfabeto*. El autor del *Beneficio* vuelve a repetir sus ideas de que en el bautismo nos vestimos de Cristo, como afirma San Pablo, y apura intensamente la comparación, anotando que, bajo este preciosísimo vestido, « li peccati, che commette la nostra fragilità, stanno coperti, né ci sono imputati da Dio » [54]. Esto, sin embargo, no toca a los que se refugian en esa verdad para pecar, sino a aquellos que luchan virilmente, pero caen, teniendo que repetir cotidianamente el « dimitte nobis peccata nostra ».

Son tadovía más significativas las páginas que dedica al Sacramento de la Eucaristía, precisamente como medio de fortificar nuestra confianza y de rechazar las tentaciones contra ésta. El Cuerpo y la Sangre de Cristo son el testamento que Este nos ha dejado para que « celebrassimo la memoria della morte sua, e con questo Sacramento visibile rendessimo le nostre afflitte coscienze sicure della nostra raconziliazione con Dio » [55].

Las páginas del *Beneficio* en este punto corren paralelas a las que Valdés dedica, en el comentario a la primera a los Corintios, a la institución de la Eucaristía [56]. La misma insistencia en afirmar que fué instituído el Sacramento para conmemorar la muerte de Cristo, como base de nuestra confianza; el mismo relieve dado a la necesidad de recibir el Cuerpo de Cristo con la fe de que El es la vida propia y la redención de nuestros pecados. Quien fuera sin esa fe viva, recibiría indignamente el cuerpo de Cristo, por no poner en El toda la confianza de su justificación y salvación. No solamente nos da confianza de nuestra salvación, sino que nos cer-

---

[52] Ibid.
[53] Ibid.
[54] Ibid.
[55] Op. cit., 40.
[56] *Corintios*, 212-216.

tifica sobre la inmortalidad de nuestra misma carne, vivificada por la carne inmortal de Cristo [57].

El *Beneficio* se dilata más en efusiones místicas a la vista del significado del sacramento del altar. En la actitud del cristiano ante el Sacramento del altar, se resume toda la espiritualidad del *Beneficio de Cristo* [58].

El autor del *Beneficio* señala todavía otro carácter del Sacramento del altar: la de ser « vínculo de caridad » y « misterio de unidad » entre los cristianos que se acercan a recibirlo; todos somos miembros de un mismo cuerpo, y Cristo instituyó el Sacramento para inflamarnos en la paz, unión y caridad fraterna, y además para asegurarnos la remisión de nuestros pecados [59].

El último remedio que propone el *Beneficio* contra la « diffidenza e timore che non è amico della carità cristiana », es la « memoria della nostra predestinazione, ed elezione a vita eterna » [60]. Pudiera parecer extraño que la « propia predestinación », problema de angustias en otras espiritualidades, sea recordada como remedio contra la desconfianza y como medio de vida cristiana empapada de optimismo y alegría espiritual. Y es que el autor del *Beneficio,* al igual que Valdés, sin inquirir la naturaleza de la predestinación ni sondear los problemas que propone, dan como una característica de la vida cristiana el sentirse y obrar como predestinado. Fundándose en la palabra del Señor, que invitaba a los apóstoles a alegrarse por estar sus nombres escritos en el cielo, anota el *Beneficio* que no hay alegría comparada con la del que posee la certeza de estar comprendido en aquel número [61].

Por otra parte, las mismas realidades de la misericordia de Dios y del beneficio de Cristo que nos aseguran que somos rescatados del poder del pecado, nos garantizan asimismo que estamos en el número de los predestinados los que creemos en el perdón conseguido por Cristo. No es ningún problema para el autor del *Beneficio* el sentirse predestinado. En varias páginas se detiene a probar que realmente el cristiano puede estar seguro de su predestinación y cierto del estado de la gracia, cosas paralelas para él. A la vez, explica todos los textos de la Escritura que parecen invitar al temor y se detiene en aquellos en que se afirma el clima del amor y de la caridad, como propio del cristiano hijo de Dios [62].

---

[57] *Beneficio di Cristo,* 40-41.
[58] Op. cit., 42-44.
[59] Op. cit., 44-45.
[60] Op. cit., 45-46.
[61] Op. cit., 46.
[62] Op. cit., 46-55.

La certidumbre de la predestinación no solamente no daña a la vida cristiana, sino que ayuda a hacerla perfecta [63]. Siendo, por tanto, de tanta edificación la doctrina de la predestinción, no se ha de dejar de predicarla a los verdaderos cristianos, por temor al escándalo de los falsos [64].

El *Beneficio* da al asunto y a la polémica de la predestinación mucho más lugar en sus páginas que Valdés en las suyas, si exceptuamos uno de sus « tratatelli », que coincide con las páginas del *Beneficio* de una manera extraordinaria, como en seguida anotaremos. Con esto, el tratado del *Beneficio* se cierra, recordando que todas sus páginas han sido dirigidas a magnificar el beneficio de Cristo que nos ha traído la justificación por la fe viva, a la que siguen inseparablemente las buenas obras. « Questa santissima dottrina, termina diciendo, la quale esalta Gesù Cristo e abbassa la superbia umana, fu e sarà sempre oppugnata dagli cristiana che hanno gli animi ebrei. Ma beato colui, il quale, imitando S. Paolo, ci spoglia di tutte le sue proprie giustificazioni né vuole altra giustizia che quella di Cristo della qual vestito, potrà comparare sicurissimamente nel cospetto di Dio, e riceverà da lui la benedizione e l'eredità del cielo e della terra, insieme col suo unigenito Figliuolo Gesù Cristo nostro Signore, al quale sia gloria in sempiterno. Amen » [65].

7. — En este libro, la espiritualidad del beneficio de Cristo, la espiritualidad de la justificación por la fe, hallaba una síntesis, impregnada de unción. Publicado bajo anonimato, fué antiguamente atribuído por unos a Flaminio, por otros al Cardenal Pole, a Morone, a Carnesecchi, a Antonio Paleario, a Juan Valdés. El problema del autor quedó practicamente resuelto, al ser publicado el *Extracto del Proceso* de Carnesecchi, en el que el protonotario afirmó que el verdadero autor era un monje benedictino, Dom Benedetto da Mantova, el cual lo escribió en el monasterio de San Nicoló dell'Arena, a las faldas del Etna, y se lo envió a su amigo Flaminio para que lo revisase y puliese el estilo [66]. Vienen a con-

[63] Op. cit., 56-57.

[64] Op. cit., 57.

[65] Ibid.

[66] « Il primo autore di questo libro fu un monaco negro di san Benedetto, chiamato don Benedetto da Mantova, il qual disse averlo composto mentre stette nel monastero della sua religione in Sicilia presso il monte Etna; il qual don Benedetto, essendo amico di messer Marcantonio Flaminio, li comunicò il detto libro, ... » *Proceso*, 202-203. Carnesecchi responde precisamente a la pregunta de quién era el autor del Tratado. El primero que sub-

firmar el testimonio de Carnesecchi, los menos explícitos de Morone en su *Difesa* y el del *Compendium Processuum*[67].

Nada concreto sabemos de este benedictino, que ha logrado componer un tratado, que tendrá tanta fortuna durante varios años. Salvador Caponetto cree que puede ser identificado con un benedictino de tal nombre, proveniente del monasterio de S. Giorgio en Venecia y llegado a finales de agosto de 1537 al monasterio de S. Nicoló dell'Arena, donde estaría hasta 1544[68]. La publicación de los diarios de Masarelli, Secretario del Concilio de Trento, ha revelado la presencia en el norte de Italia por los años de 1548-49 de un benedictino homónimo, de la Congregación de Monte Casino, que muy probablemente debe ser identificado con nuestro autor, tanto más cuanto que aparece envuelto en sospecha y necesitado de la recomendación de Masarelli y del mismo Cardenal del Monte; lo cual es comprensible en aquellos años, en que el librito era mal mirado y estaba en vísperas de ser prohibido por el *Indice* de Monseñor Juan della Casa[69].

8. — Debió componer el libro durante la estancia de Flaminio en Nápoles, esto es, de 1539 a 1541, ya que se lo entregó al sabio humanista para que lo retocara. Su fortuna fue grande en Italia; fué el vehículo de la espiritualidad del « beneficio de Cristo » y de la justificación por la fe, que llega hasta Trento. Probablemente

---

rayó la importancia de este testimonio, fué BENRATH, *Chi fu l'autore del « Beneficio di Cristo »*, en « Rivista Cristiana (de Firenze) IV (1876) 4-10.

[67] Morone confiesa: « Voglio ancor dire che non potrei mai saper l'autore del libro se non dopo alcuni anni; perchè si diceva essere stato il Flaminio, ed esso lo negaba: dopo intesi esser stato un monaco di San Benedetto, o del Regno, che non ho saputo il nome » (CANTÙ, *Gli heretici d'Italia*, II, 181). En el « *Compendio dei Processi* », se dice que el autor fué un amigo de Valdés y su revisor Flaminio (ed. Corvisieri, 12). De aquí y de Morone pudo tomar la referencia el Padre Caracciolo quien afirma que fué un monie de San Severino (?), siciliano, discípulo de Valdés, y que fué revisado por Flaminio. (*Vit. di Paulo IV* Manuscr. Casanatense, 211ro.)

[68] Caponeto S., *Il Beneficio di Cristo e Don Benedetto da Mantova*, en « Gioventù Cristiana », (giugno 1940). Funda sus conclusiones en dos notas de registro de cuentas, de los Padres Benedictinos, que existe en el Archivo de Catania, y que él transcribe en apéndice.

[69] Del 22 de diciembre de 1548, sábado: « Quievit mecum hac die Don Benedictus Mantuanus ord. S. Benedicti Cassinensis » (CT, I, 817.). Véase para el 30 de diciembre, CT, I, 818; el 18 de febrero de 1549, Masarelli escribe que ha recibido cartas de Benedetto desde Mantua, en que le ruega escriba a su General (CT, I, 825). El 3 de mayo de 1549 escribe: « Scripsi ad D. Benedictum de Mantua Congregationis Montis Cassinensis, qui detinetur Patavii. Item, Card. de Monte scripsit ad Abbatem Congregationis Cassinensis in favorem eiusdem Dom. Benedicti » (CT, I, 839).

tuvo divulgación ya en su redacción manuscrita. Carnesecchi, luego de señalar el autor y revisor del tratado, anota que lo recibió de Flaminio, entregando copia a algún amigo. Nos inclinamos a creer que se trata de copias manuscritas [70]. La primera edición conocida sale en Venecia, en 1543, de las prensas de Bernardino de Bindonis con gran éxito librero. De creer a la afirmación de Pablo Vergerio en sus notas al *Indice* de libros prohibidos de Della Casa, solamente en Venecia se vendieron 40.000 ejemplares en seis años, hasta 1549 en que es prohibido. Lorenzo Romano, según queda anotado anteriormente, los divulgó por la Campania. La *Difesa* del Cardenal Morone, sobre el que pesaba la tacha de haber leído el *Beneficio di Cristo* y favorecido su difusión, arroja luz sobre la acogida que tuvo en los círculos de piedad italianos. Morone lo leyó y casi lo « devoró » con gran avidez, encontrandolo « muy espiritual »; hizo que se difundiera por su diócesis de Módena, donde estaba, aprobándolo igualmente todos, entre ellos el Vicario General muy espiritual [71].

Esto se refiere probablemente al mismo año 1543 en que sale a luz el libro. Pronto comenzó a llegar a los oídos del Cardenal alguna voz que murmuraba contra dicho libro. Morone, estando en Roma, consultó sobre el caso con el « reverendissimo Cortese » que era uno de los Inquisidores, el cual le respondió textualmente: « Quando la mattina mi metto il giuppone, io non mi so vestire di altro che di questo *Beneficio di Cristo* » [72].

Continuando las críticas, Morone dejó de leerlo. Más tarde, — Morone habla del « Conclave » que bien pudo ser el de 1549, a la muerte de Paulo III —, habló sobre el mismo asunto con el Cardenal de Trento que le dijo: « Io l'ho in delitiis, ligato in oro in casa mia ». Morone le aconseja que lo deje, « chiaché pativa eccezione » [73].

---

[70] « Dal quale (Flaminio) io prima che da nissun altro l'hebbi et como io l'approvai et tenni per buono, così ne detti anco copia a qualche amico ». (*Proceso*, 203).

[71] « Questo libretto fu letto da me e quasi divorato con grande aviditá, perchè mi pareva fosse molto spirituale, e in specie mi ricordo affetuosamente de *Comunione*, e perchè io aveva prima maxima che i libri eretici fossero contrarii a tutti li Sacramenti, non mi venne in mente che questo libretto, che parlava si bene del Santissimo Sacramento, potesse avere qualche male nascosto, e mi rallegrai molto che mi fosse capitato alle mani, e ordinai a questo librajo [Antonio Piccolino] che me ne facesse venire assai ... » (Cantù, *Gli eretici d'Italia*, II, 180-181).

[72] Ibid.

[73] Ibid.

Sólo estos datos sugieren la acogida que tuvo el pequeño tratado. El, sin duda ninguna, y no los libros de Valdés que se publican más tarde, difunden por Italia la espiritualidad de la justificación por la fe, antes de que se llegara en Trento a una aclaración de ideas y fórmulas teológicas. No fué sin controversia; Ambrosio Catarino, el conocido polemista dominicano, la impugnó muy pronto en su *Compendio di errori ed inganni luterani* de 1544. Por su parte, Flaminio preparó una defensa y apología del librito, que no se publicó [74]. Con la prohibición de 1549 por el *Indice* de Monseñor della Casa, comienzan a desaparecer los ejemplares hasta llegar a creerse que todos habían sido destruídos. A mediados del siglo pasado, el rev. Churchil Babington encontró algunas copias en Cambridge, publicando en 1855, reunidas en un volumen, la primera edición original veneciana, la versión francesa de 1552 y la inglesa de 1548 [75].

9. — El libro de Benedetto de Mantova fué el vehículo de la espiritualidad del *Beneficio de Cristo.* ¿Puede decirse vehículo de la espiritualidad valdesiana, del valdesianismo? La respuesta parece que deba ser afirmativa, al menos parcialmente, si se tiene en cuenta las semejanzas entre ambas espiritualidades y nuestra afirmacin de que él es como una síntesis de las conversaciones religiosas del círculo de Nápoles. En ese sentido, su historia puede decirse una parcela de la historia del valdesianismo en Italia [76]. Del análisis que hemos hecho de la obrita salta a la vista la semejanza, en algún sentido identidad, de la espiritualidad del *Beneficio de Cristo* con la de los libros valdesianos últimos. Han sido comprobadas por todos los autores y por eso no nos detendremos nosotros en puntualizarlas; se trata de un mismo proceso del conocimiento del evangelio y de la justificación, de un mismo clima espiritual, de una misma dialéctica, de unas mismas o parecidas comparaciones y, a veces, de unas mismas expresiones.

Naturalmente, *Il Beneficio di Cristo* no es todo Valdés. Recoge el pensamiento de éste en la polémica de la fe y las obras, de la justificación por la fe y del clima del justificado. Pero, no está, sino parcialmente, el maestro espiritual del camino de la perfección que

---

[74] Carnesecchi, *Proceso*, 193-203.

[75] G. Paladino reprodujo en 1913 en *Opuscoli e lettere di riformatori italiani*, la edición de Venecia según el facsímil, dado por Babington; es la que nosotros utilizamos. Es reeditada en italiano en 1941 por E. Pascheto, Torino, Tipografía Seminatore y en 1942, por Mario Moreschini, Roma, ed. Religio.

[76] Cfr. Meozzi Antero, *Per la storia del Valdesianismo in Italia,* (*Il Beneficio di Cristo*) en « Civiltà moderna », XII (1940) 68-77.

cautiva a Julia Gonzaga; no está el Valdés « alumbrado », a pesar del fondo místico y afectivo del tratado.

Aun en la misma exposición de la doctrina de la justificación de la fe, se pueden hallar diferencias, accidentales seguramente, pero reales. En primer término, en cuanto al método; en *Il Beneficio* hay más polémica, más intento de traducirse en lenguaje teológico y de probar la doctrina por autores, según hemos visto; en Valdés la polémica está más refrenada, dirigida contra la « prudencia humana », hay más vaguedad teológica y más despreocupación de defenderse con los Santos Padres; el « alumbrado » se manifiesta también aquí. Respecto del contenido, en *Il Beneficio* es precisado con frases más plásticas y vivas el estado miserable del hombre caído; igualmente se insiste más en la comunidad de bienes entre Cristo y el justo, expresándola con las comparaciones de Cristo, Esposo del alma y con la de « vestirse » de Cristo, que no se hallan en las grandes obras valdesianas. En ambos puntos, *Il Beneficio di Cristo* nos hace recordar la fraseología luterana más que la valdesiana. Por su parte, Valdés subraya con más fuerza, recordándonos frases luteranas, el concepto de « libertad cristiana » [77].

---

[77] Estas diferencias no son palpables en esos *Tratatelli*, que corren bajo el nombre de Valdés: « Della giustificazione per la fede e delle buone opere », « Della medesima giustificazione », « che la vita eterna è dono di Dio per Gesù Cristo nostro Signore », « Della Cristiana certitudine di giustificazione e glorificazione ». Son ciertamente tesis valdesianas y el modo de probarlas coincide substancialmente con el de las obras mayores de Valdés; pero en matices, en método, en estilo se asemajan más al *Beneficio de Cristo* que a aquellas obras. Son una especie de cartas, — en la primera se dirige a un señor: « Signor mio in Cristo osservandissimo » —, que giran en torno de la polémica, enunciada por cada título y llevada en una forma y atmósfera similares a las del *Beneficio*, más que a las de las *Consideraciones*. En ellos la terminología es más teológica — nos habla por ejemplo de la fe, como « causa instrumental » de la justificación —; la dialéctica es paralela a la seguida en el *Beneficio* — por ejemplo, el modo de argumentar sobre el amor y el temor en el *Tratadito* sobre la certeza de la gracia es idéntico hasta en el orden de textos escriturísticos al del *Beneficio* —; en ellos, se encuentran las expresiones de Cristo, Esposo del alma, como base de la justificación por la fe y la del vestirse de Cristo y matices y expresiones que se hallan en el *Beneficio* y no en los escritos valdesianos.

Todo esto nos mueve a tener como dudosa la atribución de estos *Tratatelli* a Valdés. En todo caso, si él los escribió, debió hacerlo después de las demás obras y muy posiblemente teniendo delante *Il Beneficio* en su redacción manuscrita. La posibilidad no está fuera de lugar, si se tiene en cuenta que Flaminio debió revisar el manuscrito en vida de Juan.

Si Valdés no fué su autor, ¿quién podría serlo? Podríase sospechar de Flaminio, el revisor del Beneficio, cuya propaganda de esta espiritualidad por medio de cartas la comprobaremos más tarde. No desdice el estilo de los *Tra-*

Estas diferencias no anulan nuestra afirmación primera de que el tratado de *Il Beneficio di Cristo* puede llamarse también vehículo de la espiritualidad valdesiana.

---

tatelli del de las cartas espirituales del humanista. Anotemos que en la carta a Teodorina Sauli encontramos la misma forma de saludo, puesta en el primer tratadito sobre la justificación: « Signora mía in Cristo osservandissima » — Paladino, op. cit., I, 71 —. Podríase sospechar que fuera su autor el mismo Dom Benedetto da Mantova, o algún otro discípluo suyo anónimo; en todo caso, siempre se tratará de un espíritu relacionado con el círculo religioso de Nápoles y embebido en la espiritualidad del *Beneficio de Cristo*.

CAPÍTULO DECIMO

MUERTE DE VALDES. CARACTERISTICAS Y ORIGINALIDAD DE SU ESPIRITUALIDAD

SUMARIO:

1. Muerte de Valdés. Carteo sobre su testamento. - 2. Alabanzas de sus discípulos. - 3. Características de su espiritualidad. - 4. La espiritualidad valdesiana y la de los alumbrados. Analogías y diferencias. - 5. La espiritualidad valdesiana y la erasmiana. - 6. Valdés y la corriente italiana de la justificación por la fe. - 7. Fuentes literarias. Libros medievales. - 8. Valdés y el evangelismo protestante y de Lefévre d'Etaples. - 9. La Biblia. San Pablo.

1. — El círculo napolitano poseía en 1541 una literatura espiritual manuscrita bastante representativa: los escritos de Valdés, el *Beneficio di Cristo* y la cartas de Flaminio. De repente el círculo se disuelve al desparramarse o desaparecer las personas más centrales. En mayo, parten hacia Florencia Carnesecchi y Flaminio; poco después les llegaría la triste e inesperada nueva de la muerte de Valdés.

No muy fuerte de salud, como su hermano [1], cuando estaba en la plenitud de su producción espiritual, poco más tarde que le pudiera llegar la noticia del fracaso de la Dieta de Ratisbona, expiraba Juan de Valdés entre el 16 y 20 de julio de 1541 [2]. Junto a

---

[1] Bonfandio dirá de Juan un poco más tarde, que « reggeva con una particella dell'animo il corpo suo debole e magro » (PALADINO, *Opuscoli e lettere di Riformatori italiani*, I, 96). Alfonso, en carta a Erasmo con ocasión de la salida de la corte de España a Italia en 1529, le confesaba el desagrado que le causaba tanto viaje con resentimiento de su salud » (ALLEN, VIII, 170).

[2] Ultimamente se señalaban los primeros días de agosto como fecha de la muerte de Valdés, apoyándose eu una carta de Cobos al Virrey de Nápoles, publicada por Croce: « Agora he sabido que al principio de mes de agosto fallescio Juan de Valdés ... » — *Alfabeto*, 172, nota 1 —. Como ya anotó B. NICOLINI, — *Una calvinista napoletana*: *Isabella Bresegna*, en « Bollettino dell'Archivio storico del Banco di Napoli », fascicolo n. 6 (Napoli 1953) f. 121 —, hay que adelantar la data a los días entre el 16 de julio en que hace el tes-

su lecho de muerte se imagina uno a Doña Julia Gonzaga. Se encontraban junto a él el Arzobispo de Otranto, Pietrantonio de Capua y Juan Tomás Minadois, a quien el conquense había dejado heredero de cuanto poseía en Nápoles.

Había hecho testamento el 16 de julio ante el notario Juan Pablo Vitaliano. El testamento de Valdés, abierto el 20 del mismo mes, fué objeto de un carteo entre el Secretario Cobos y Pedro de Toledo, Virrey de Nápoles. Llegada a España la noticia de la muerte y en confuso de las disposiciones testamentarias del conquense, se apresuró Cobos a escribir al Virrey, rogándole mandara a Juan Tomás, heredero de los bienes de Nápoles, le escribiera detalles de las disposiciones testamentarias que redundaran en beneficio de Andrés de Valdés, el hermano primogénito, regidor de Cuenca y de cómo se había cumplido lo que Juan hubiera ordenado por su alma; Cobos hace esta diligencia por el afecto que había tenido a los dos hermanos difuntos y seguía teniendo a Andrés [3].

El 7 de enero de 1542, el Virrey, y por él el tesorero general del reino, Alfonso Sánchez, envía a Cobos una memoria sobre el contenido del testamento. Juan había nombrado heredero de los bienes de Nápoles a Minadois, pero de palabra le había encargado pasara la mayor parte de la herencia al hijo de su hermano Andrés que éste quiere casar con una de las hijas de García Manrique. De hecho, excepto cien ducados de renta anual que pasen a Minadois y herederos definitivamente, todo lo demás pasa a su sobrino, o inmediatamente o después de la muerte de Juan Tomás y de otras cinco personas a las que hace igualmente mandas. De los bienes de España deja heredera a su hermana Margarita, excepto algunas mandas hechas a Andrés y a otras dos personas. Si se realizara el casamiento del sobrino aludido con una de las hijas de Manrique, ordena a Margarita le entregue la mitad de la herencia en vida y la otra mitad al morir.

---

tamento ante el notario Vitaliano y el 20 del mismo mes, en que es abierto el testamento. Estos datos tan interesantes se leen en *Partium Summariae*, vol. 214, f. 156 t-157 del « Archivio di Stato » di Napoli. Desgraciadamente los protocolos del notario Vitaliano se han perdido; de aquí que no hayamos podido dar con el testamento de Valdés.

[3] « Suplico a V. Exa. mande al dicho Juan Thomas que scriva aca razón particular de lo que el dicho Juan de Valdés despuso y ordeno y embie memoria o inventario de los bienes que de poy a quien han de pervenir y las condiciones con que los dexo, y de como se ha ora cumplido lo que toca a su anima por que aca su hermano sepa la diligencia que ha de hazer que por la voluntad que yo yuve a los muertos y tengo a este que es el mayor muy honrrado recibire en e esto muy grande merced de V. Exa ». Archivo General de Simancas, *Estado*, leg. 1460, fo. 138, publicado por Croce en III Apend. a la ed. del Alfabeto, 173-174, nota.

De las disposiciones que había ordenado por su alma, no concreta nada la memoria; afirma que se había « complido todo lo que ordenava para su alma » [4]. Posiblemente se refería a encargos de misas, como corrientemente se usaba, según hemos podido observar en su mismo hermano Alfonso. Según el testimonio de Carnesecchi que tuvo que explicar una carta en la que comparaba la muerte del Cardenal Pole con la de Valdés, alabando ésta, Valdés confesó simplemente que moría en la misma fe con que había vivido, sin hacer mención ni en el testamento ni en los razonamientos anteriores a la muerte, de la autoridad del Papa y de su sucesión en el apostolado de Pedro [5].

Sabemos la tramitación abierta en torno al testamento de Juan por una carta de Minadois a Cobos de 23 de mayo de 1542, en que le notifica que se han cumplido ya todas las disposiciones testamentarias. Le avisa adémas que había llegado a Nápoles el hijo primogénito de Andrés de Valdés y que le había pasado toda la parte de la herencia dispuesta por el difunto [6].

2. — Valdés había muerto en momento crucial para sus doctrinas. Precisamente por aquellos días, tras el fracaso de los esfuerzos conciliativos tentados por Contarini en los Coloquios de Ratisbona — 5 de abril - 22 de mayo de 1542 — y ante el aflorar de brotes heréticos en elgunas ciudades de Italia — no precisamente en Nápoles —, estaba afirmándose en Roma una política de intransigencia capitaneada por los Cardenales Caraffa y Alvarez de Toledo. No se trataba de acusarse a sí mismos ni de prometer autorreforma como habían hecho en el edicto del 11 de febrero de 1536, sino de armarse y precaverse contra el adversario. Se reivindicará con energía para la jerarquía eclesiástica el derecho de explicar el dogma y la disciplina eclesiástica; se perseguirán las fórmulas y actitudes equívocas o confusas; se pondrá en entredicho la persona sospechosa de herejía. Efectos de estas tendencias de la Curia se ven pronto; por ejemplo, la fundación de la Inquisición Romana con Bula del 21 de julio de 1542.

---

[4] Archivo General de Simancas, *Estado,* leg. 1033, I; 1459, 89-90, publicado por Croce, op. cit., 74-75. Como puede advertirse no es propiamente el testamento lo que se conserva en el Archivo de Simancas y que ha publicado Croce, sino una memoria que refiere el contenido del testamento, sobre todo relacionado con sus hermanos de España. Para el intento de nuestro trabajo será de mucho interés el poder dar todo el testamento. Más adelante estudiaremos la muerte de Valdés bajo el aspecto religioso, según los testimonios de contemporáncos.

[5] *Proceso,* 297. Más tarde volveremos sobre esta confesión de Carnesecchi.

[6] Archivo General de Simancas, *Estado,* leg. 1034, 49.

Esta nueva orientación romana llamará muy pronto a juicio a la doctrina valdesiana; temas fundamentales religiosos, rozados por ésta, quedarán definidos taxativamente en Trento muy pronto. Entre los amigos o discípulos de Valdés vendrá una crisis. Nada de esto pudo ver Juan. Pero no adelantemos datos sobre la historia posterior de lo que llamaríamos movimiento valdesiano; luego nos ocuparemos expresamente. Recordemos ahora las loas elegíacas que tributaron a Valdés amigos suyos humanistas al tener noticia de su muerte. La más eximia es la cantada por el dulce Bonfadio en carta a Pedro Carnesecchi, copiada luego por todos los que tocaron temas valdesianos: Florencia es toda bella, escribe Bonfadio, pero ¿quién puede olvidar las bellezas de Nápoles, las amenas riberas de Chiaia y de Posíllipo? Quién podrá volver a pasear por ellas? Aunque ... ¿a dónde iríamos, después que Valdés ha muerto? « E' stata questa, certo, gran perdita e a noi e al mondo; perchè il Signor Valdés era un dei rari uomini d'Europa, e que' scritti, ch'egli ha lasciato sopra l'*Epistole* di San Paolo e i *Salmi* di David, ne faranno pienissima fede. Era senza dubbio ne' fatti e nelle parole e in tutti suoi consigli un compiuto oumo. Reggeva con una particella dell'animo il corpo suo debole e magro; con la maggior parte poi e col puro intelletto, quasi come fuor del corpo, stava sempre sollevato alla contemplazione delle veritá e delle cose divine » [7].

Después de esta alabanza que ha dado al temperamento y obra de Juan de Valdés el halo espiritual y místico presente en toda la literatura que en torno a él existe, podemos escuchar la de Celio Secondo Curione en la carta dedicatoria, antepuesta a la edición de las *Consideraciones* en 1550 y recogida en todas las ediciones posteriores de ese libro valdesiano. Espléndido caballero del César, pero más espléndido caballero de Cristo;... con la suavidad de la doctrina y con la santidad de vida ganó muchos discípulos para Cristo. « Pareva che costui fosse da Dio dato per dottore e pastore di persone nobili ed illustri » [8].

Panegiristas e impugnadores repetirán sucesivamente el relato de las cualidades seducentes de Valdés. El P. Caracciolo, que subrayó la perfidia herética de Juan, escribirá por otra parte: « Era costui, me lo disse il Cardinale Monreale il quale se lo ricordava, d'aspetto bellissimo e di dolcissime maniere e d'un parlare dolce ed attraente » [9].

---

7 Paladino, op. cit., I, 95-96.
8 Ibid., I, 63-67.
9 Caracciolo, *Vita et gesti di Giov. P. Caraffa*, Mans. Casanatense, fol. 197vo.

La doctrina puede ser impugnada, pero todos los escritores han convenido en ponderar el temperamento equilibrado, las dotes atrayentes de la persona de Valdés; unos para alabarlas, otros para sorprender en ellas un peligro seductor. Porque muy pronto, en torno a su nombre iba a formarse el doble coro de impugnadores y de panegiristas. Pero antes de seguir la marcha de lo que podíamos denominar valdesianismo, señalemos las tendencias y características fudamentales que se observan en la espiritualidad valdesiana y precisemos el grado de originalidad que le corresponde.

3. — Juan de Valdés, desde el primer libro de España hasta el último de Italia, es un espiritual; lleva una finalidad pragmática. Intenta enseñar a vivir cristianamente y concibiendo la vida cristiana como exigencia y ejercicio de perfección cristiana, nos ofrece ante todo una espiritualidad. Sus escritos no son ni dogmáticos ni especulativos sino espirituales y prácticos; en ellos desdeña las cuestiones abstractas, lo mismo que aquellas que no tocan directamente con la vida.

Como tendencia la más esencial de su espiritualidad, iniciada en el *Diálogo* y reafirmada más intensamente en sus libros posteriores, podemos señalar el teocentrismo, en el sentido de una eminente valoración del elemento-Dios en la vida espiritual y religiosa, juntamente con una subestimación del elemento-hombre. Siempre que deban conjugarse acción de Dios y acción del hombre, fe y obras, gracia y fuerzas humanas, gobierno del Espíritu Santo y dirección de la razón, amor y temor, la espiritualidad valdesiana descansa fundamentalmente en los primeros. No se niega el elemento humano, pero queda afirmado como fruto, como efecto del divino, como digno de él, más que como una cooperación entre ambos. No hay por qué recordar de nuevo la insistencia de Juan en señalar la importancia de las fuerzas humanas, la desconfianza que merecen las obras, las luces de la razón. Por el contrario, su insistencia en exigir la confianza en la gracia de Dios, en la « obra » de Cristo, en la iluminación interior y gobierno del Espíritu Santo. El optimismo de la espiritualidad valdesiana se funda en la firme convicción con que se apoya en los elementos divinos y en la certeza que posee sobre la regeneración y renovación del hombre por ellos.

Otra de las características, en parte conectada con la anterior, es la de ser una religiosidad de vitalidad eminentemente interior y espiritualizada. Negativamente se manifiesta en la aversión que siente a todo elemento externo en que pueda entrar un uso ceremoniático o supersticioso; aversión, manifestada claramente en el

Diálogo, más levemente en los libros siguientes, pero constante siempre en la escasa utilización de los elementos externos, como medios perfectivos. Positivamente, el carácter interior de la religiosidad valdesiana se muestra en la insistencia con que insinúa la vitalidad de los elementos y actos internos. Recuérdese la proyección interior que da a toda la ética cristiana, la propiedad de criterios de perfección, de certidumbre de la gracia, que atribuye a la experiencia interna, a la mortificación interior, etc. En realidad, lo interior es lo válido y la perfección cristiana se consigue por una vía de interna comunicación con Dios.

En esa proyección de la espiritualidad valdesiana, todavía podríamos concretar más, señalando su carácter afectivo. Todo va por el cauce de la voluntad, o mejor dicho, por el más profundo de las raíces de la voluntad, donde se siente la « experiencia » de la unción y gracia divinas. A este propósito hemos visto la desconfianza de Valdés en las luces de la razón, la valoración de la « experiencia » vital, la definición de las virtudes teologales, en concreto de la fe, por sus elementos afectivos, la necesidad de las certidumbres sicológicas de la justificación y salvación, aprehendidas por la « experiencia », por el « sentimiento », por la « paz de la conciencia », etc.

Con esto va unido el carácter, diríamos, adogmático, que presenta su exposición. No que Valdés niegue los dogmas ni teóricamente ni como base de su espiritualidad, sino que en ella entran escasamente en función dinámica por la finalidad pragmática que preside todos sus escritos. Exceptuamos el dogma de la Redención, entendido en sus efectos. Se ha podido advertir a este propósito la aversión a toda disquisición que no tenga presente una inmediata consecuencia práctica, y la orientación de todos los escritos a la vida religiosa individual.

Una característica relevante de la espiritualidad valdesiana es finalmente la de no estar concebida en la perspectiva eclesiástica, la de ser ajerárquica. No quiere decir esto que su espiritualidad esté orientada en *contra* de la Iglesia jerárquica, sino que escasamente aparece el cristiano santificándose *en* y *por* la Iglesia. Los elementos perfectivos invisibles son subrayados, quedando en débil luz los visibles. Se acentúa la eficacia de la savia espiritual, la gracia divina, y sólo hay un escaso recuerdo a los canales por donde se vierte, injertados en la Iglesia jerárquica. De aquí que sea una espiritualidad sin el clima maternal de la Iglesia; si se siente el calor de la gracia, es decir, la realidad de ser el cristiano hijo de Dios, no se siente el calor maternal de la Iglesia, de ser hijo de la Santa Madre Iglesia.

Estas características de la espiritualidad valdesiana no eran muy recomendables para los años que se avecinaban; al contario, ocasión de recelo. Muy pronto en España y Roma se intentará rectificar tendencias de parecidas pero menos exageradas características. Pero en los años de Valdés, no son raras las corrientes religiosas que presentan claramente alguna de las notas que hemos señalado a su espiritualidad.

4. — Esto nos lleva a comparar el pensamiento religioso valdesiano con el de las corrientes espirituales contemporáneas que pudieron influir en él o en las que aquél pudo ejercer influjo. Con ello aludiremos a lo que ha podido ser fuente literaria o ambiental de su pensamiento.

Las páginas anteriores sugieren ya el suelo espiritual en el que ha brotado y crecido el pensamiento valdesiano. Los datos biográficos señalaban Escalona, Alcalá y Nápoles, como encrucijadas vitales de sus experiencias religiosas. El análisis de su pensamiento apuntaba paralelamente hacia las corrientes de los alumbrados, erasmistas y de la espiritualidad de la justificación por la fe y del « beneficio de Cristo ». Esas corrientes son las que más han rozado con Valdés. En las primeras — alumbrados, Erasmo —, se puede adivinar el influjo ejercido sobre Juan; son fuentes parciales de su pensamiento. Tampoco se puede negar un tal influjo por parte de la corriente italiana, a pesar de que en Nápoles dé impresión el manantial valdesiano de formar vertiente propia y de recoger en su cauce y bajo su nombre — el valdesianismo —, aguas que llegan de otros manantiales de la Italia de la cuarta década del siglo XVI.

¿Qué relación guarda el pensamiento religioso valdesiano con la primera de las tres corrientes, con la de los alumbrados? ¿Es Valdés un alumbrado? Ignorando su estancia en Escalona junto a Alcaraz y la existencia del *Diálogo de Doctrina Cristiana,* historiadores como Gothein y Menéndez Pelayo calificaron a Juan de alumbrado [10]; la atmósfera espiritual de las *Consideraciones* lo delataba. Los datos que ahora poseemos sobre las relaciones personales de Valdés con Alcaraz confirman lo acertado de tal calificativo y sugieren que las reales semejanzas, que existen en puntos importantes entre la religiosidad valdesiana y la del alumbrado, no son sólo casuales sino que han podido deberse a una positiva influencia de éste sobre Juan. En todo caso, se trate de influencias o de coincidencias, las analogías son innegables, junto a rasgos diferenciales innegables también.

---

[10] E. Gothein, *Werke,* II, 127. Menéndez Pelayo, *Heterodoxos,* III, 249.

Anotemos que de las cuatro tendencias de alumbrados que distinguimos anteriormente, sólo puede plantearse la cuestión del posible parentesco valdesiano con la de los « dejados », con Alcaraz. Resulta claro que Valdés no es alumbrado tipo profetista o recogido y su religiosidad rebasa por otra parte la de los Cazalla. Expuestas más arriba las relaciones personales que mediaron entre Juan y Alcaraz en Escalona y la espiritualidad de ambos, anotaremos aquí brevemente las coincidencias y los rasgos diferenciales que presenta.

Ambos espirituales concuerdan en la sinceridad de su religiosidad, lanzada hacia el cumplimiento de la perfección cristiana. Señalamos en Alcaraz la ausencia de profetismo reformador de la Iglesia y aun de la preocupación de reformarla, como una nota que le diferenciaba de otras tendencias de « alumbrados ». Valdés se le asemeja en esto, especialmente en el período italiano. Solamente en el *Diálogo,* bajo el influjo de la corriente erasmiana, se encuentran alusiones, no muy intensas en comparación de otras de escritores contemporáneos, a una renovación, más bien moral, de los prelados y leyes eclesiásticas, concebida y deseada por el bien que traería a la santificación personal de los individuos.

Se asemeja ingualmente a Alcaraz en la proyección de interiorización que da a la vida cristiana, característica, por otra parte, común a varias corrientes de renovación espiritual de la época.

Un parentesco relevante y evidente existe entre los dos maestros respecto al apoyo en la iluminación interior, en la experiencia espiritual. En Alcaraz es evidente dicho apoyo; lo palpamos a su vez en Valdés al analizar las fuentes del conocimiento cristiano. También esta característica aparece mucho más palpable en los escritos de Italia que en el *Diálogo*; basta leer alguna de las páginas de las *Consideraciones* para notar el clima de desprecio de las luces humanas y de apoyo en la experiencia e iluminación interna.

¿A qué puede deberse el que no aparezca la nota de apoyarse en la « lumbre » interior, y por tanto la característica de « alumbrado », con tanto relieve en el *Diálogo,* próximo a las predicaciones de Alcaraz, como en los libros de Italia? A varias causas quizá; en primer término, la represión del fervor iluminado de Alcaraz por la Inquisición pudo inspirarle prudencia en el predicar la autoenseñanza del espíritu; por otra parte, la influencia de la corriente erasmiana, más apoyada en la razón, bajo la cual compuso el *Diálogo,* disminuyó el matiz de « alumbrado ». Finalmente, al escribir este tratado, no se sentía maestro espiritual, como después;

se apoya en libros, por ejemplo en los de Erasmo para explicar el Credo. En Nápoles se siente y es tenido por « maestro espiritual »; es entonces cuando se aparta de la erudición libresca apoyándose en las propias « consideraciones » e « iluminación interior ». Cuanto más se aleja de Erasmo, más se acerca a su primer maestro, Alcaraz.

Valdés aparece además afín a Alcaraz en lo íntimo de su religiosidad. Hemos notado en el alcarreño un sentimiento vivo de la prepotencia y eficacia de la acción de Dios, simultáneo al de su « no nada » y de las inclinaciones que tienden a arrastrarle al mal; todo lo cual es una base fundamental de la religiosidad valdesiana. La misma solución dada por el « alumbrado de Escalona » a esos dos hechos experimentales, la de « dejarse a Dios », presenta en el fondo una similitud con la fe valdesiana, con la entrega total del alma a la misericordia de Dios. Confirma de alguna manera esa semejanza, la relación de ambas posturas con la ética de las obras. Para Alcaraz lo fundamental es dejarse al amor de Dios, ya que, si es verdadero, obrará « grandes cosas »; Valdés insiste en la fe-confianza, ya que, si es verdadera fe, estará acompañada de las obras, como fruto. La confianza y el clima de optimismo resultante, tan característicos de la espiritualidad valdesiana, son propios igualmente del iluminismo de los « dejados », como bien se percatará más tarde Melchor Cano.

Finalmente, dejando pequeñas coincidencias, explicables por el ambiente espiritual de la época, la condenación del obrar por merecer, del temor servil, de las obras hechas por seguir la propia voluntad, aunque ésta sea indiferente, la severidad con que se juzgan las manifestaciones externas de devoción y de las ceremonias, son elementos comunes a Alcaraz y a Valdés. Probablemente fué Alcaraz el primero, de quien el conquense oyó tales proposiciones, que serán repetidas por él, especialmente en los escritos italianos.

Sin descender a más detalles, estas coincidencias y analogías bastan para emparentar a la espiritualidad valdesiana con la de los « dexados ». Por otra parte, no hagamos de Valdés un simple alumbrado, tipo Alcaraz; Valdés supera al alcarreño en exquisitez de temperamento, en equilibrio, en ciencia y en unción. Además Valdés ha sufrido las influencias de la corriente erasmiana, ha vivido los problemas de la Europa evangelista, agrandándose el horizonte de su espiritualidad. Todo ello ha originado diferencias, en las que sale ganando la religiosidad del conquense.

Anotando las esenciales, Valdés es cristocéntrico; en él resuena el problema del pecado y de la gracia, de la redención y de la aplicación de esa redención con acordes, sentidos por la Europa

cristiana. Nada de eso se advierte en Alcaraz, que ciñe las relaciones espirituales a las del alma con Dios. En Valdés hay un sistema espiritual, a pesar de su « iluminismo »; un sistema equilibrado, que no presenta esas aristas llamativas de la predicación « inspirada » del alcarreño. Valdés finalmente, con dialéctica fina, ha sabido afirmar la entrega a Dios, evitando las fórmulas de pasividad o de quietismo.

El « alumbradismo » de que se ha podido contagiar Valdés en Escalona se ha refugiado en el fondo de su espiritualidad, en la confianza y apoyo en la iluminación interior y desprecio de la sabiduría humana, que guía su magisterio, en el sentimiento de la acción de Dios y de la impotencia humana y en la necesidad de entregarse a aquella acción, obrando con desinterés, sin cuentas con Dios, sin manifestaciones externas. A pesar de ese repliegue íntimo, el clima de « alumbrado » no pasa desapercibido. De aquí que, ignorando el *Diálogo* y la estancia en Escalona, con sola la lectura de algunas páginas de los escritos de Italia, historiadores como Gothein y Menéndez Pelayo, le hayan calificado de « alumbrado », llegando la intuición del primero a observar la espiritualización de su « alumbradismo », al apellidarle « alumbrado aristócrata ». De « alumbrado » le hubieran calificado, sin duda alguna, los teólogos españoles contemporáneos, que como Melchor Cano estuvieran iniciados en la religiosidad de los « dejados », si llegan a hojear algunas de las páginas dedicadas por el conquense a Julia Gonzaga.

5. — ¿Y puede calificarse a Juan de Valdés de erasmiano? La respuesta deberá ir con distinciones. La relación del pensamiento valdesiano con el de Erasmo es diversa en el *Diálogo* y en los escritos de Italia y contraria a la que hemos encontrado en la religiosidad de los alumbrados. Si el parentesco de Valdés con Alcaraz resultaba evidente en las *Consideraciones* y no así en el *Diálogo*, respecto de Erasmo hay que decir que es el *Diálogo* quien presenta un matiz erasmiano palpable, esfumándose éste en los escritos del período italiano, sobre todo en los que siguen al *Alfabeto*.

Valdés, según queda anotado anteriormente, inicia en España su carrera de escritor bajo la influencia de Erasmo. Luego, a medida que se afianza su personalidad de maestro espiritual, parece olvidarse del roterademo. Hasta el dato externo de las alusiones a Erasmo sugiere ese alejarse del antiguo maestro. En el *Diálogo*, expresamente recomienda su lectura. En los libros siguientes ya no se halla ninguna alusión a los escritos erasmianos, ni siquiera

en el pasaje del *Alfabeto,* paralelo al del *Diálogo,* en el que anota los libros, puestos en italiano, que le serán útiles a Julia, a pesar de que una versión del *Enchiridion,* hecha por Emilio di Emili, había aparecido en 1531 en Brescia. Analizando el pensamiento valdesiano, se saca la impresión de que el magisterio espiritual de Valdés es un alejarse paulatino de Erasmo, hasta llegar a vías no transitadas por el viejo y admirado maestro.

Ese movimiento divergente se advierte tanto en los elementos comunes como en los diferenciales. En los diferenciales por la importancia y relieve esencial que adquieren poco a poco hasta presentar una fisonomía propia; en los comunes, que van desapareciendo en los escritos de Valdés, no porque el conquense se ponga frente a Erasmo, sino porque las inquietudes del *Enchiridion,* compartidas parcialmente por el *Diálogo,* ocupan un lugar muy secundario en las *Consideraciones.* Señalemos las coincidencias para luego anotar las divergencias.

Las coincidencias, según queda anotado, son palpables en el *Diálogo*; nos dispensan de detenernos a detallar las páginas que dedica Bataillon en *Erasmo y España* a describir la doctrina del *Diálogo* y las « notes » eruditas, puestas a la edición del *Diálogo* [11]. En el catecismo valdesiano hay muchas frases y conceptos tomadas de Erasmo, o al menos coincidentes, porque varias analogías pueden explicarse por la semejanza de las inquietudes de la época y de ambos escritores. A la cabeza de los pasajes calcados en Erasmo, está la exposición que hace Valdés del Credo, que traduce en parte la de Erasmo en la *Inquisitio de fide.*

La utilización de la *Inquisitio de fide* sugiere que Valdés ha tomado de Erasmo la parte diríamos teológica. Conceptos como el de la Iglesia, que superviven en todos los escritos valdesianos, están calcados en los del roterademo.

El *Diálogo* es asimismo, con acentos parecidos a los del *Enchiridion,* pregonero del cristianismo interior. De ahí la proyección de interiorización de su ética, la separación de los elementos del cristianismo, distinguiendo la leyes divinas de las eclesiásticas, lo que es de precepto de lo que es de contumbre y devoción; de ahí la insistencia en advertir que la práctica cristiana esencial está en lo interior, el anotar el amor de Dios como regla de vida cristiana perfecta. Estando tan conectada con la predicación del cristianismo interior, la crítica de las formas externas de devoción, de las ceremonias, etc., diríamos que Valdés en el *Diálogo* toma de Erasmo la parte crítica y polémica. La parte crítica, siguiendo al holan-

---

11 Bataillon, *Erasmo y España,* I, 412-421.

dés cuando señala en qué no está el verdadero cristianismo, cuando critica las devociones sin alma, el judaizar de las ceremonias; la parte polémica, conviniendo con Erasmo en los problemas de piedad, discutidos en la época, como en la cuestión de las lecturas del Evangelio, de la obligación de la perfección para todo cristiano, etc.

En ninguno de estos aspectos, sin embargo, la posición de Valdés adquiere todo el desarrollo que tiene en Erasmo. La diatriba erasmiana se convierte a lo más en una ironía fina, que se suaviza en muchos casos hasta casi desaparecer. Tanto en la parte crítica como en la polémica, Valdés conserva un punto de vista mucho más moderado y más sugerente.

En cuanto a los escritos del período italiano, ya queda anotado que en ellos los elementos erasmianos pasan a la sombra. Valdés puede seguir la teología de Erasmo, — el concepto de Iglesia sigue siendo el del *Diálogo,* — pero no resalta por el carácter de adogmatismo que presenta su espiritualidad; vive, sin embargo, con más insistencia que el holandés, el dogma del pecado original y de la redención, del hombre caído y justificado por Cristo, bases de su espiritualidad.

Valdés, sin duda, sigue cultivando el ideal del cristianismo interior, pero ese ideal está casi siempre como sobreentendido. En el *Alfabeto,* en lo que tiene de repetición del *Diálogo,* se afirma la proyección interior de la ética cristiana, pero se desvanece casi totalmente la crítica y polémica de tipo erasmiano. Esto es más palpable en los restantes escritos italianos, en los que viene a desaparecer, pasando la preocupación valdesiana a estudiar problemas más profundos.

Algún elemento de cuño erasmiano aparece en los escritos italianos, que no se dejaba ver en el *Diálogo*; el primero, la afirmación del cuerpo místico de Cristo, en aquellos pasajes en que esta verdad aparece como base de la caridad cristiana y como espejo por el que se mira a los hombres, considerándolos como miembros de Cristo y por tanto hermanos. La utilización de la metáfora paulina en aquellos pasajes más numerosos en que viene recordada para afirmar la comunicación de la gracia de Cristo a cada cristiano incorporado en El, rebasa, según creemos, la mente de Erasmo. Un segundo elemento que hace recordar al holandés, es esa especie de irenismo religioso, de tolerancia y negación de todo apostolado fanático que anotamos en los escritos valdesianos de Italia; elemento erasmiano en cuya raíz, sin embargo, creíamos ver más que un ideal de paz y de unanimidad, según Erasmo, la desconfianza en el poder de la razón humana para convertir y ele-

var al hombre al ideal religioso y para juzgar de la rectitud de éste junto con la confianza en la fuerza apostólica de la gracia, según Valdés.

Con esto, vengamos a señalar las diferencias, los elementos en que Valdés se separa o aleja de Erasmo. En primer término, no es una misma la finalidad con que ambos se entregan a lanzar al público sus escritos. Valdés, lo sabemos ya, intenta enseñar a cada individuo a vivir cristianamente, da una espiritualidad; Erasmo piensa mucho más en la Cristiandad y en la reforma del mundo cultural cristiano. El español se entrega a la enseñanza espiritual de un modo más similar al del alumbrado Alcaraz que al culto Erasmo. Tener esto presente es de cierta importancia, no sólo porque limita el campo en que puede compararse a ambos — Valdés, por ejemplo, no propone planes de reforma de la enseñanza de la teología ni de la Cristiandad —, sino porque señala una diversa proyección religiosa. Erasmo es un maestro, Valdés un espiritual. Esta diversa finalidad e intención cambian la perspectiva de varios elementos, que el conquense ha podido tomar de Erasmo. Si Valdés, por ejemplo, ha tenido ante los ojos la exposición erasmiana del Credo para redactar la suya del *Diálogo,* la intención es diversa en ambos; en la *Inquisitio de fide,* Erasmo se siente maestro de la Cristiandad y escribe su exposición para sacar a flote los dogmas fundamentales, que deben ser comunes a católicos y luteranos, y para que sea más eficaz la intención, la explicación es puesta en boca de un luterano que responde a las preguntas de un católico, admirado al ver que coinciden. En Valdés, la exposición del Credo, puesta en boca de un arzobispo, está absorbida por la intención de dar una base a la espiritualidad práctica.

El punto de comparación, entre Valdés y Erasmo, el terreno común, tiene que ser, por tanto, la espiritualidad, la descripción de las relaciones del hombre con Dios. Anteriormente hemos expuesto las características tanto de la espiritualidad erasmiana como de la valdesiana. Basta recordarlas para percatarse que van en dirección divergente.

La espiritualidad valdesiana, ya desde el *Diálogo,* coincide con la erasmiana más bien en las características negativas: ajerárquica, adogmática, anticeremonial, distinguiéndose en las que llamaríamos positivas: teocéntrica, afectiva, profunda. En los escritos italianos aparece palpablemente tal distinción.

Valdés presenta una espiritualidad decididamente teocéntrica. No sólo se afirma que no faltan el « Deus auxiliatur » y la « unctio divina », sino que en ellas se coloca el quicio de la vida religiosa

y espiritual; en la gracia, en la fe justificante, en la virtud de Cristo. Dios y Jesucristo, continuamente y con tensión vital del alma, son mirados como el remedio perfectivo esencial, como el fin de la vida espiritual. El optimismo valdesiano se basa únicamente en ellos, no en la eficacia de la razón, cuya debilidad, física y sicológica, es tan insinuada. Recordemos las páginas que dedica al apoyo que se ha de tener en la iluminación del Espíritu Santo, para comprender el « negocio cristiano », aquellas en que se desprecian la « prudencia humana », los « libros humanos », aquellas en que se contraponen Sócrates y Platón con Pedro y Pablo y veremos cuán lejos estamos de Erasmo; lo mismo aquellas otras en que se pondera la eficacia de la gracia, de la fe justificante. Por ambos lados creeríamos hallarnos más cerca de los alumbrados y del mismo Lutero que del holandés.

La espiritualidad valdesiana es, además, afectiva y vital; todo va por el cauce de la voluntad o por el más profundo de las raíces de la voluntad, donde se siente la « experiencia » de la unción divina, de la gracia. Valdés no se acuerda del puesto jerárquico de la razón en la estructura humana. Ni acude a la escritura para lograr una « mente digna de Cristo » ni para tomar flechas contra teologastros y monjes, sino para encontrar fórmulas de vida.

La espiritualidad valdesiana aparece sincera y profunda. En el *Diálogo* el ideal es llegar a ser, no sólo un cristiano equilibrado y razonable, sino un « varón espiritual », abierto a la acción y a las exigencias de la gracia; en los escritos italianos, llegar a ser un cristiano, justificado por la justicia de Dios en Cristo, con fe y obras de fe. Su ideal de cristianismo interior no es sólo un desprenderse de las fórmulas exteriores, vacías de interioridad, sino una postura profunda ante Dios y ante la acción de Dios. Por eso su paulinismo no es sólo un despreciar la carne para elevarse al espíritu, — « totum in hoc est Paulus », oímos a Erasmo —, sino escucharle como a doctor de la justicia en Cristo, de la universalidad de la caída original y de la eficiencia de la gracia de Cristo, de la benignidad de Dios y de Cristo.

Por todo esto, Juan de Valdés debió olvidar a Erasmo, y quizá encontraría sus libros un poco vacíos y excesivamente « prudentes », cargados de « prudencia humana ». Erasmo, a su vez, de conocer la dirección de la espiritualidad de Juan en Italia, le hubiera tachado sin duda de excesivo buscador de la perfección, como Juan de Vergara tachó a los erasmistas españoles de signo pietista.

6. — Erasmo, en la carta a Valdés que conocemos, le felicita por entregarse simultáneamente al estudio de las letras y a la

piedad, al revés de los humanistas italianos. El conquense pudo experimentar que en los años de su estancia en Nápoles ya no era cierta la alusión erasmiana; el se encontró con humanistas de sincera piedad; y ganó sin duda con su contacto. No debe olvidarse la inmersión de Valdés en la religiosidad italiana en el intento de localizar la posible fuente de su pensamiento último, el más original.

La dirección espiritual es idéntica en todos los escritos de Juan; pero no puede negarse que tiene lugar un cambio muy pronuncido en los temas y en las preocupaciones de los últimos libros en relación con el *Alfabeto* y el *Diálogo*. ¿No podría sospecharse una influencia sobre Valdés, después de escrito el *Alfabeto*? La pregunta se refiere, sobre todo, a la formulación de la doctrina sobre la justificación por la fe viva en torno a la espiritualidad del « beneficio de Cristo ».

No deja de ser algo sorprendente la formulación de tal doctrina en el Valdés de los últimos escritos, pero, a la luz de los documentos que poseemos, parece debe afirmarse que fué el conquese quien fundamentalmente dió con tal formulación. La influencia que pudo afectarle debió limitarse a la ambiental. Ninguno de los espíritus que se le acercaron ejerció sobre él un influjo sustancial; ni Flaminio ni Bernardino de Ochino ni Vermigli; probablemente hubo influencias mutuas, sobre todo entre Vermigli y Valdés, pero parece que el conquense se mantuvo en la función de inspirador.

En el círculo de Nápoles se tiene a Valdés como formulador de la doctrina de la justificación por la fe. Carnesecchi, que nos reveló el autor del *Beneficio di Cristo*, como propia y típicamente enseñada por el conquense, varias veces en su proceso, al hablar de personas que no conocieron directamente a Valdés, como Catalina de Cibo, etc., afirma que entendían la justificación « a la valdesiana », « en el sentido valdesiano » [12].

El manantial de esa doctrina está para ellos en el conquense. Naturalmente, Carnesecchi y amigos no se preocupaban de investigar el origen de tal doctrina en el mismo Valdés; pero sus testimonios parecen indicar que su formulación partió de él. El autor del célebre tratado del *Beneficio di Cristo* sería un amigo y discípulo suyo [13].

---

[12] *Proceso*, 201-202.

[13] Carnesecchi no dice que fuera tal; tampoco Morone. En el *Compendio dei Processi*, se dice que el autor del *Beneficio* era « amigo » de Valdés (ed. Corvisieri, 12). En el P. Caracciolo es calificado de « discípulo » de Valdés (*Vita de Paulo IV*, Man. Casanatense, 211ro).

Quizá se iluminaría de otra forma el problema, si conociéramos algo del itinerario espiritual de Benedetto da Mantova. ¿Es que no cabe la posibilidad de que el autor del *Beneficio* haya influído en Valdés y no viceversa? ¿No han podido influenciarse mutamente o depender ambos de una fuente común, desconocida para nosotros? Las preguntas son sugerentes, pero en el estado actual de la documentación parece más fundada la opinión de que ha sido Valdés el inspirador. Para explicar también algunas de las semejanzas y coincidencias palpables del *Beneficio* con los escritos valdesianos, quizá sea oportuno no olvidar la intervención de un valdesiano, Flaminio, en la labor de revisión del tratado; ni queda descartada la posibilidad de que el mismo Valdés haya estado próximo a tal labor. Se trataba de una labor estilística, pero el testimonio de Carnesecchi sugiere de algún modo que la contribución del humanista fué no sólo estilística, sino real: « servando integro il subietto, lo reformó secondo pare a lui » [14].

Que Valdés se dirigiera por su cuenta hacia la doctrina de los últimos escritos, parece mostrarlo el *Alfabeto,* — que antecede con suma probabilidad a toda influencia decisiva de libros o personas de Italia —. En él ya está el concepto de fe justificante, la expresión de « beneficio della pasione di Cristo », el clima de la libertad de hijos de Dios, y del amor puro y desinteresado, etc.

Valdés sería el formulador de la doctrina de la justificación por la fe en Nápoles. Esto no excluye influencia ambiental, antes debemos afirmarla. Motivos religiosos, propicios a esa formulación, estaban difuminadas por Italia desde principios de siglo [15]; no nos toca a nosotros precisarlo. En el mismo Savonarola, junto a acentos reformatorios, se encuentran acentos de fe y desconfianza; afirmaciones de la justicia por la fe [16]; sermones con alusiones a que

[14] El pasaje completo dice así: « ... il qual don Benedetto, essendo amico di messer Marcantonio Flaminio, li comunicó il detto libro, pregandolo che lo volesse polire e illustrare col suo bello stile, acciò che fusse tanto più legibile et dilettevole e così il Flaminio, servando integro il subietto, lo reformò secondo che parse a lui ». (*Proceso,* 202-203).

[15] Cfr. CANTIMORI DELIO, *Ategiamento della vita culturale italiana nel secolo XVI di fronte alla Riforma,* en « Rivista Storica Italiana », serie V, 1 (1936) 41-69. En cuanto a la expresión « beneficio de Cristo », ya ELPIDIO RÚSTICO, diácono y médico de Teodorico, había escrito un poema en 149 exámetros, titulado *Carmen de Christi Jesu Beneficiis* (ML, 62, 543 ss). La espiritualidad franciscana no era ajena a la concepción de la Pasión como *beneficio;* pero, aun teniendo en cuenta el ambiente del tiempo, no sabemos precisar más sobre el origen de esa expresión en Valdés.

[16] Por ejemplo: « perchè la tua iustitia, come dice lo Apostolo, è per fede di Jesu Christo ». *Espositione del R. P. F. H. Savonarola sopra il Psalmo Miserere mei Deus. Con molte altre opere,* Vinegia, 1539.

somos salvados, no por nuestros méritos, sino por la bondad de Dios; encontrándose en ellos hasta esa afirmación, tan acariciada por Valdés, de que la experiencia vale más que la ciencia [17].

Más de tenerse en cuenta es el hecho de que contemporáneamente a Valdés se vive en algunos ambientes de Italia la idea de la justificación por la fe. Anteriormente, encuadramos el magisterio espiritual del español en el marco de la polémica, de la efervesciencia religiosa italiana, una de cuyas características era el anhelo de participar de los méritos de Cristo, de la misericordia de Dios, de justificarse por la fe y no por las obras. Valdés no creó esa polémica, ni inspiró esa efervescencia como se ha dicho por escritores antiguos, creyendo que la raíz del llamado protestantismo italiano estaba en Nápoles en las enseñanzas del español; más bien se internó en ellas. En el círculo de Nápoles es donde esa espiritualidad forma el centro de la vida religiosa y adquiere una expresión literaria, antes que en ninguna otra parte, con más peligro para la ortodoxia católica probablemente, por la menor formación teológica de los que lo dirigían. Pero no excluye que en otras partes de Italia, existan espíritus que sintonicen con ella. Probablemente, no se podrán señalar ni círculos ni focos; lo más, algún grupo unido sólo espiritualemente. Uno de estos puede decirse el inspirado por Contarini. Anteriormente citamos un pasaje de una carta de 1537, que revela el modo de pensar del piadoso Cardenal en la polémica de la fe y obras. Subrayaremos su religiosidad más tarde, al seguir la corriente del « beneficio de Cristo » en el círculo de Viterbo, donde confluyen, por así decirlo, la espiritualidad de la justificación por la fe, tipo Contarini, más teológica, con la del círculo valdesiano de Nápoles, que ocupará la parte preponderante del círculo.

Baste aquí anotar que esa corriente de espiritualidad existe contemporáneamente a la inspirada por Valdés y que éste ha podido sentir sus latidos por la presencia de esos espíritus que llegan a Nápoles de la península, relacionados algunos de ellos con Contarini, como Flaminio.

7. — Terminemos esta cuestión del origen de la espiritualidad del « beneficio de Cristo » y de la justificación por la fe, con una

[17] « Nelle cose spirituali e divine l'experientia più insegna all'uomo che la scienza ». Cfr. Pred. II y IV. Que se leyeran estas predicaciones en los círculos piadosos, parece sugerirlo Morone, cuando en su defensa anota que años más tarde comenzó a murmurarse de ellas, lo mismo que del *Beneficio di Cristo* y del libro del Concilio Coloniense editado por Ghiberti, que traía el *Enchiridion de Gropper.*

alusión a las lecturas de Valdés, que le han podido servir de fuente para llegar a su formulación. ¿Es que el español no ha podido recoger sus fórmulas en libros de otras latitudes de Europa? ¿Qué importancia tienen sus lecturas?

Sólo brevísimamente trataremos de esta cuestión. En el estado actual de la documentación que no revela contactos especiales de Valdés con otras fuerzas espirituales más que con las de alumbrados, erasmismo, y la espiritualidad italiana aludida, pretender rastrear contactos personales de Juan con otras corrientes de la época, únicamente en base a coincidencias o semejanzas doctrinales, sería moverse en un terreno demasiado movedizo. A parte del estudio directo de la Biblia, fuente la más inmediata del pensamiento valdesiano, puede plantearse la cuestión de posibles influencias literarias por parte de los Santos Padres y del Medioevo, de los escritos luteranos o evangelistas y del evangelismo de Lefèvre d'Etaples.

Una pista que podría orientarnos sobre las posibles fuentes del pensamiento valdesiano, es la de las citas y recomendaciones de libros que se encuentran en los escritos del conquense. Desgraciadamente, él no cita a ningún autor concreto en los últimos libros del período italiano, los más originales, y en los dos anteriores las citas se refieren a obras, manejadas comúnmente por las personas espirituales. En el *Diálogo* recomienda la lectura, además de Erasmo y de los *Evangelios* y *Epístolas* del año, de la *Imitación de Cristo,* del *Cartujano,* de las *Morales* de S. Gregorio, las *Epístolas* de S. Jerónimo y algunas cosas de S. Agustín, que podrían ser la compilación apócrifa de los *Soliloquios* y *Meditaciones* y la *Doctrina Cristiana.* Se trata de obras, puestas en romance en el período de vulgarización de los Padres y Místicos, iniciada por Cisneros, que se leerán comúnmente por las personas piadosas de España; un caso tenemos en la misma Santa Teresa. En el *Alfabeto* recomienda a Julia Gonzaga la *Imitación de Cristo,* las *Vidas* de los Santos Padres de Casiano y de S. Jerónimo. A la vez cita S. Agustín a propósito de la imagen de Dios que se restaura en nosotros y a propósito de las obras buenas, que siguen y no preceden al justificado, frase esta última muy utilizada por los representantes de la la espiritualidad del « beneficio de Cristo » [18].

Basándose en estas citas y en supuestas coincidencias, Heep pretende que Valdés se deriva en buena parte del misticismo griego, neoplatónico y oriental, transmitido a España a través de Pablo (?), el priscilianismo, los árabes y judíos y con la doctrina espiritual

---

[18] Cfr. *Alfabeto,* 17-34.

de Macario, Jerónimo y Casiano, con los que Valdés se puso en especial contacto [19]. Por otra parte, Heep cree ver en Valdés un influjo más intenso de la mística alemana, sobre todo de Taulero [20]. La tesis de la derivación del misticismo valdesiano del de Eckart, Taulero, Suso había sido defendida anteriormente por Wiffen, Usoz, Boehmer y Menéndez Pelayo [21].

A nuestro juicio, las analogías con tales escritores, orientales y medievales, que se pueden encontrar en la espiritualidad valdesiana, pueden derivarse de la afinidad de la orientación de la vida espiritual, más que de contactos directos. Las que calificaban esos históriadores de semejanzas con la mística alemana de los tres autores citados, quizá ahora debamos calificarlas de semejanzas con los « alumbrados », y ver su origen en la estancia de Valdés en Escalona, desconocida a los primeros investigadores valdesianos y al mismo Heep. En cuanto a la derivación de la mística oriental, creemos menos fundada la hipótesis, si es que no se quiere llamar elementos orientales a algunos, comunes a toda ascética cristiana, y formulados por San Pablo.

Respecto a la posible influencia de la literatura patrística y medieval, nosotros señalaríamos como la más importante, dentro de límites moderados, la de aquellas obritas de S. Augustín y de la Imitación de Cristo. Sin duda alguna habrán servido al conquense de alimento espiritual sabroso; sus delicados sentimientos sobre la nada del hombre, sobre la misericordia de Dios, sobre la poquedad de la sabiduría humana, los debió asimilar muy bien. Con todo, la influencia que han podido tener en la formulación última del pensamiento de Valdés, debió ser bastante limitada; dentro de los límites de una moderada orientación de la vida espiritual.

8. — Problemática se presenta la cuestión de las relaciones de Valdés con la literatura protestante. Hasta no hace muchos lustros se resolvió la cuestión « a priori »; dado que Valdés profesaba doctrinas idénticas o afines a los protestantes, debió estar en contacto con ellos, o personal, — el pretendido viaje a Alemania —, o literario, leyendo las obras de Lutero, Melanchton y Butzer [22]. Era

---

19 Heep, *Juan de Valdés*, 58-60; 166-167; 190-193.

20 Heep, op. cit., 55-58; 168.

21 « Su quietismo (de Valdés), tiene semejanza con el del maestro Eckart; su intuición, con la divina caligo de Taulero; su aniquilación del propio espíritu, con la spiritus anihilatio de Suso ». (*Heterodoxos*, III, 250).

22 A. Wilkens afirma que Valdés debió conocer a Butzer y que el Evangelio de Lutero era el Alfa y Omega de Valdés: « Luters Evangelium war Valdés A und Ω », en *Geschichte des spanischen Protestantismus im XVI Ja*

la época en que se veía un solo foco de la religiosidad de la justificación por la fe, — no precisamente por la fe sola —: Lutero y secuaces; todos los que sintonizan con aquella religiosidad debieron haber sufrido el influjo de Lutero.

Después que han venido a luz las múltiples corrientes espirituales que viven la idea de la justificación por Cristo, independientemente de la formulación y espíritu luteranos, no es posible resolver la cuestión de los contactos de Valdés con libros protestantes con aquel simple apriorismo. Mientras no tengamos datos concretos que afirmen o nieguen la lectura de libros protestantes por Valdés, creemos que la cuestión debe resolverse con la siguente afirmación: Cabe la posibilidad de que Juan de Valdés haya leído libros de los teólogos protestantes; pero no es necesario afirmar esa lectura para explicar su pensamiento religioso [23].

Juan de Valdés ha podido enterarse del problema luterano, apenas surgido éste, por medio de su hermano que acudió a la Dieta de Worms. Que se haya puesto en contacto con la doctrina de Lutero, es posible, — pero escasamento probable — en el período español; sube la posibilidad para el período italiano, pero no hay nada que la afirme en concreto. En el círculo valdesiano de Nápoles no parece que existían libros luteranos; Carnesecchi afirmaba haber comenzado a leerlos en Viterbo, junto con Flaminio. Pero, por otra parte, la historiografía de Vermigli afirma que éste leyó en Nápoles los *Comentarios al Evangelio* de Butzer, y *De vera et falsa Religione* de Zuinglio; por su medio, cabe la posibilidad de que llegaran a manos de Valdés.

Esto, respecto de los libros luteranos y protestantes. ¿Concilió Valdés el pensamiento religioso de un evangelismo que no rompe con la Iglesia, el evangelismo de Lefèvre d'Etaples? No nos detendremos en recoger las analogías de la religiosidad valdesiana con el misticismo adogmático evangélico, que tan insistentemente saborea el motivo de la justificación por Cristo y por la fe, y de la eficacia del amor, del inspirador de la escuela de Meaux. El conquense se le separa por su menor huella de contenido platónico y humanista, la despreocupación de la reforma general y por su « a-

---

rhunder (Güstersloh, Bettelsmann, 1888, 91. HEEP duda que el español haya conocido directamente las obras de Lutero; encuentra afinidades mayores con Zwinglio, y sobre todo con Butzer, « el pietista entre los reformadores », « conservador del verdadero cristianismo contra las degeneraciones », (op. cit., 169-176).

[23] A esta conclusión, llega también A. MEOZZI, *Studi su Juan Valdés*, en « La Rassegna » 47 (1937) 204-205.

lumbradismo ». Aquí podríamos decir algo parecido a lo que afirmamos respecto a libros protestantes. Es posible que Valdés no haya ignorado a Lefèvre ya en el período español [24]; pero no es necesario afirmar la lectura del *Psalterium quintuplex, Epistolae Divi Pauli* y de *Commentarii iniciatorii in quatuor evangelia* para comprender el contenido del pensamiento religioso valdesiano.

9. — Al sumergirse en el ambiente religioso italiano, la fuente más vital para Juan de Valdés fué la meditación de la Sda. Escritura, especialmente de S. Pablo. Es la época en que deja a un lado los libros « humanos » y se entrega a sus « consideraciones »; es la época en la que Carnesecchi nos lo describe totalmente entregado al estudio de la Sda. Escritura. En la Escritura, el maestro por excelencia es S. Pablo. Ya en el período español Gracián de Alderete le calificaba de joven « estudiosísimo de S. Pablo ». No es necesario buscar raíces históricas a su paulinismo; flotaba en el ambiente renacentista, humanista y religioso que rodeó su inicial entrega a la vida espiritual. En los alumbrados y en Erasmo ha debido encontrar la invitación a la profundización de San Pablo.

Cuanto más personal se hace el pensamiento de Valdés, más adherido y apoyado en San Pablo aparece. El análisis de sus escritos nos ha ofrecido frecuentísimas citas o referencias a San Pablo. Sólo diremos aquí que el paulinismo es esencial en Juan de Valdés, en cuanto San Pablo es la fuente de su pensamiento más íntimo y substancial.

Baste sólo un testimonio del comentario a los *Salmos* en el que se declara qué es lo que se ha de aprender y asimilar en San Pablo: « Entre los conceptos de San Pablo, la buena y recta opinión que tenía de Cristo ...; pongo lo que conocía de la virtud y eficacia del Espíritu Santo, que se alcanza creyendo en Cristo; y entre los sentimientos de San Pablo, pongo el llamamiento a la gracia del evangelio, la justificación por la fe, la paz de la conciencia, la mortificación de todo lo que es carne y prudencia humana por la

---

[24] Discípulos de Lefèvre llegaron a España desde el paso fugaz de Carlos de Bovelles; sus libros fueron adquiridos por la Biblioteca de la Universidad de Alcalá. Parece que los mismos alumbrados erasmizantes le leían por el año 1529. Un testimonio de Rodrigo de Bivar, dice así: « Se juntaban 4 ó 5 personas y leyan una leccion de Job o del Evangelio y sobre aquella via la traslacion de Sant Geronimo e a Juan Fabro e a Herasmo que era como contrapunto sobre todo ello ». (Bataillon cree que ese Juan Fabro es Jacques Lefèvre d'Etaples. *Erasmo y España*, I, 247, nota 13).

incorporación de la muerte en Cristo, el gobierno del Espíritu Santo, la certificación de la Resurrección, de la glorificación y vida eterna »[25].

Como puede observarse, los conceptos y sentimientos que deben encontrarse en San Pablo, son los nucleares de la religiosidad de Juan de Valdés; el autor de las *Consideraciones* se define a sí mismo como un intérprete de San Pablo.

---

[25] *Proceso*, 196.

DIFUSION DE LA ESPIRITUALIDAD VALDESIANA Y DEL "BENEFICIO DE CRISTO"

CAPÍTULO UNDECIMO

DIFUSION POR ITALIA: (1541-1545).

SUMARIO:

I. - 1. Disolución del círculo de Nápoles: 1541. - 2. Círculo de los « spirituali » de Viterbo. Victoria Colonna. - 3. El Cardenal Reginaldo Pole. - 4. La espiritualidad del Cardenal Gaspar Contarini. Su convergencia en Viterbo con la que llegaba de Nápoles. - 5. Actitud ante los protestantes. Dieta de Ratisbona. - 6. Espiritualidad del Cardenal Juan Morone. - 7. Presencia espiritual de Valdés en Viterbo. - 8. Apostolado epistolar de Flaminio. Espiritualidad valdesiana; catolicidad; ascetismo.

II. - 1. Tema de las conversaciones espirituales de Viterbo. - 2. Entrega a la vida espiritual. - 3. Resonancias del problema reformista. - 4. Conexión con la teoría de la doble justicia, como fórmula de justificación. - 5. Del lado de Contarini en la polémica sobre la catolicidad de la fórmula.

I

1. — En 1541 el círculo napolitano de Valdés queda disuelto. Caracciolo afirma que, descubiertos por medio de Raniero Gualano y Antonio Capponi, — cuya actuación hay que retrasarla a 1551 —, las reuniones secretas que hacían los valdesianos en Nápoles y acusados éstos ante el Cardenal Teatino Caraffa, en Roma, « Que'capi eretici se ne fuggirono tutti da Napoli » [1]. Es una de las inexactitudes de Caracciolo que desorientaron a los historiadores. Nadie huyó de Nápoles; Ochino, concluída la predicación de 1540, partió

---

[1] *Vita di Paolo IV*, Mans. Casanatense, fol. 220vo. Al margen del fol. 221 dice sobre el final de Valdés: « Del Valdés, non ho potuto insin ad hora trovare altro, se non il suo infelice fine, che fu il buttarsi da se stesso giù da una altissima torre. Cosí dice Piero Valeriano en un poema ». El P. Caracciolo, que, como puede verse, no ha leído el proceso de Carnesecchi, confunde a nuestro Juan, con su homónimo, suicida en tiempos de Julio II, del cual habla Piero Valeriano. (Jo. PIERII VALERIANI, *De litteratorum infelicitate*, en *Petri Alcyonii Medicus Legatus* (Lipsiae 1704) 314.

para diversas ciudades de Italia, invitado a predicar con insistencia; Vermigli dejó Nápoles semanas después, parece que por motivos de salud, pues estaba enfermo de malaria, viniendo a residir en el convento de San Frediano de Luca. En cuanto a Flaminio y Carnesecchi, salieron de Nápoles en mayo de 1541; Flaminio, que había recuperado ya la salud, quería volver a Verona donde su amigo y protector Giberti; Carnesecchi pensó seguramente en acompañarlo hasta Florencia, donde le invitó a permanecer en su casa durante algunos meses [2].

Prácticamente no quedaban en Nápoles sino Valdés y doña Julia. En julio de 1541 muere el mismo Valdés. El Obispo de Otranto, Merenda y otros de menor intimidad valdesiana marcharán también pronto. Así viene a quedar sola doña Julia que seguirá en correspondencia con todos los amigos ya idos. Se ha afirmado que, muerto Valdés, el triunvirato de la doctrina valdesiana en Nápoles, lo formaron la Gonzaga, Germano Minodois y Segismundo Muñoz [3]. Pero la actuación de los tres fué escasa, si se exceptúa la correspondecia de la Gonzaga, de tipo social generalmente, más que espiritual y religioso.

Si se quiere seguir la corriente valdesiana en su fuerza más vital, no deben perderse de vista Flaminio y Carnesecchi con los amigos que partieron de Nápoles en mayo de 1541. Sigámosles. Camino de Florencia, acompañados de Donato Rullo y del Abate Villamarino, amigos igualmente de Valdés, no dejaron de conversar sobre « aquel bendito artículo de la justificación » y sobre la confianza que debía colocarse en Dios, « ma senza fare altre illazioni » [4]. En Roma se dividió la caravana; Rullo entró en la corte del Cardenal Pole, y Villamarino quedó al servicio de Morone. Flaminio y Carnesecchi, pasados unos días en la Ciudad Eterna en el palacio del Cardenal Hércules Gonzaga, siguieron para Florencia. Aquí permanecieron hasta el mes de octubre; visitaron algunas veces, pocas, debido al mal camino y al calor, a Bernardino de Ochino que residía en un monasterio a tres millas de la ciudad, conver-

---

[2] CARNESECCHI, *Proceso*, 198, 211.

[3] La afirmación queda sugerida por la frase de FILONICO ALICARNASO en la *Vita di Giulia Gonzaga* manuscrita, cuyas inexactitudes y detracciones atacaron justamente Affó y Amabile: « avendo ella (Giulia), Minadois y Valdés che gobernava l'Ospedale degl'Incurabili, fatto il triunvirato su le cose oziose pertinenti a scisma ». El nombre de Valdés debe corregirse por el de Muñoz; quizá sea error del copista. De todos modos, la errata ha podido fundar la creencia de que efectivamente Juan de Valdés estuvo de gobernador de dicho Hospital, cuya fasedad se ha hecho patente con la publicación del estracto del proceso de Carnesecchi, Cfr. AMABILE, *Il Santo Officio*, I, 151, nota 1.

[4] CARNESECCHI, *Proceso*, 201.

sando sobre el mismo argumento de Nápoles [5]. Igualmente pudieron tratar de cosas espirituales y del artículo de la justificación por la fe, « según la opinión valdesiana », con una dama célebre, la duquesa de Camerino, doña Catalina Cibo, gran bienhechora de los Capuchinos, que estaba medio retirada en Florencia dedicándose a las cosas espirituales [6].

2. — Mientras estaban en Florencia, les llegaría la noticia de la muerte de Juan de Valdés, que debió causarles honda tristeza, según parece indicar la carta de Bonfadio citada anteriormente. El cículo de Nápoles desaparecía definitivamente. Pero apenas muerto Valdés, iba a surgir otro, de clima parecido, y que llamaría más explícitamente la atención de los contemporáneos. El 12 de agosto de 1541 el Papa nombró al Cardenal Pole legado pontificio del Patrimonio de San Pedro con residencia en Viterbo donde entra el 14 de septiembre. El Cardenal invitó en seguida a Flaminio y Carnesecchi a que fueran a gozar con él de la quietud del lugar. Los dos amigos de Valdés llegaron a Viterbo en octubre de 1541, encontrando en torno al Cardenal de Inglaterra un grupo de personas de sentimientos espirituales delicados, algunas de las cuales conocían ya. Se encontraron allí con Donato Rullo, Apolonio Merenda que hacía de capellán de Polè, con Victorio Soranzo y con el gentilhombre veneciano, Messer Alvise Priuli que estaba enterado de las opiniones valdesianas por cartas de su amigo Flaminio.

Otras personas residentes en la corte del Cardenal y que participaban en las conversaciones religiosas eran Vicente Parpaglia, Abad de San Solutor, que hace de Vice-legado, M. Bartolomé Stella, Francisco Stella, Gerardo Gherardini, conde de Killar, M. Vicente Gherio, hermano del Obispo de Fano. Los mismos criados y camareros estaban influenciados del ambiente espiritual de la casa y se unían a las conversaciones. Así Carnesecchi nos habla de un tal Onorato Toffeti, que apoyaba las opiniones de Valdés y admiraba a Flaminio y los escritos de ambos [7], de Fabricio Brancuti de Cagli, que había estado con el anterior al servicio de los Cardenales Fregoso y Bembo, de M. Bernardino, camarero de Flaminio, de M. Tomás y de M. Julio y otros más [8].

---

5 Carnesecchi, *Proceso*, 518.

6 Carnesecchi, *Proceso*, 201-202.

7 Carnesecchi, *Proceso*, 508-509. Sobre Priuli, noble veneciano, familiar de Pole, elegido obispo de Brescia, muerto en 1560, cfr. P. Paschini, *Un amico del Card. Pole, Alvise Priuli* (Roma 1921). Sobre Bartolomé Stella, cfr. A. Cistellini, *Suor Laura Mignani e Bartolomeo Stella,* en « Figure della Riforma Pretridentina » (Brescia 1948) 56-103.

8 *Proceso*, 254-255.

En el círculo de Nápoles hemos visto una dama de gran rango social y de sentimientos religiosos profundos, doña Julia; en el de Viterbo encontramos otra, la Marquesa de Pescara, reina de las poetisas italianas e ídolo de Miguel Angel, Victoria Colonna (1490-1547). Gran protectora de los Capuchinos, ligada en amistad con Flaminio, Carnesecchi, Vermigli, Morone y sobre todo con Ochino y el Cardenal Pole, se había entregado a una vida retirada, a la muerte del esposo Francisco Ferrante d'Avalos, Marqués de Pescara. En octubre de 1541 había venido al monasterio de Santa Caterina en Viterbo [9]. Una particular amistad le unía con el Cardenal Pole. Se inicia quizá ya en 1536; se refuerza en los años siguientes y se anuda definitivamente a la muerte de la madre de Pole, decapitada por Enrique VIII el 28 de mayo de 1541. La Colonna en esta ocasión le escribió una carta, que llegó a consolar al Cardenal, el cual se permitió escogerla como madre suya en vez de la mártir [10]. La Colonna, por su parte, estaba muy agradecida al Cardenal; en carta a Julia Gonzaga, a quien conoció en una visita a Fondi, del 8 de diciembre de 1541, le confiesa cuánto deseaba servir al Cardenal, ya « che sono a Sua Signoria Reverendissima della salute dell'anima e di quella del corpo obligata, che l'una per superstizione, l'altra per mal governo era in perìculo » [11]. Carnesecchi al explicar el sentido de la carta en su proceso, afirmó que la « salute dell'anima » que le había dado Pole, consistía en que la orientó en la inclinación a penitencias, ayunos, etc., que la tenía turbada [12]. El Cardenal supo darle equilibrio espiritual, guardando su intervención alguna semejanza con la intervención inicial de Valdés respecto a doña Julia. El Cardenal, a quien la Marquesa creía como a un oráculo, según afirma Carnesecchi, le dió el consejo de que atendiera a creer y confiar en Dios, como si sola la fe bastase a salvarle, y que por otra parte atendiese a obrar como si su salvación consistiese en las obras [13]. Queda patente que el que guió su

---

9 Reumont, *Vittoria Colonna*, 229-230. Pierde el esposo en 1525. Se retira a los monasterios de S. Silvestro in Capite (1525), de S. Pablo de Orvieto (1532), de S. Caterina di Viterbo (1541) y de S. Anna ai Funari en Roma, donde acaba su vida en 1547.

10 Quirini, *Epp. Poli*, III, 79. *Carteggio di Vittoria Colonna*, 231-235. Carnesecchi afirmaba en su proceso, que Pole: « faceva professione di amarla e honorarla come madre ». *Proceso*, 331. Cfr. H. Jedin, *Il Card. Pole e Vittoria Colonna*, en « Italia Francescana », XXII (1947) 5-30.

11 Paladino, *Opuscoli e lettere di riformatori italiani*, II, 93. Paladino la copia del « Estracto del Proceso de Carnesecchi », pags. 496-498, ya que fué una de las recogidas por la Inquisición a la muerte de Gonzaga.

12 *Proceso*, 499.

13 *Ibid.*, 269-270.

vida espiritual fué Pole y no Valdés, como se afirmó corrientemente; es en Viterbo, muerto el conquense, donde se pondrá en relaciones con su doctrina y escritos, según veremos.

Pole no podía ir muy a menudo al monasterio de Santa Catalina, ni tampoco Flaminio; los más asiduos eran Priuli y Carnesecchi [14]. Las conversaciones recaían sobre temas espirituales y sobre el artículo de la justificación por la fe. Carnesecchi no recordaba en 1566 de qué modo ella lo defendía; ciertamente atribuía mucho a la gracia y a la fe en sus razonamientos, y por otra parte mostraba tener « gran conto » de las obras en su vida y acciones, dos cosas, confiesa el protonotario, que bastaban para que se pudiera tener uno como copartícipe de la opinión valdesiana [15].

3. — El círculo de Viterbo propiamente venía a ser la corte del Cardenal Reginaldo Pole [16]. Nacido éste en 1500 en Staffordshire, Inglaterra, relacionado con la Casa reinante por parte de su madre, había cursado los estudios en Oxford y Padua, en cuya Universidad pasó seis años, trabando amistad con hombres como Longueil, Bembo, Giberti y Sadoleto. Le ayudaba en sus estudios Enrique VIII, pero pronto el asunto del desgraciado divorcio del rey vino a levantar una zanja de sangre entre los dos. No pudo secundar los deseos del rey, y después de tener que enfrentarse con él, dejó su patria, aun antes de venir el cisma, pasando a Italia. En Carpentras pudo hacer más íntima su amistad con Sadoleto y luego en Venecia con los campeones de la reforma católica, Giberti, Cortesse, Caraffa y sobre todo con Contarini.

Consumado el divorcio de Enrique VIII, Pole escribía el libro *De unitate Ecclesiae,* siendo elevado a la dignitad del cardenalato el 22 de diciembre de 1536. El cardenal entraba entonces en los círculos más vitales de la restauración católica, viniendo a formar parte de la comisión para la reforma católica formada el 23 de agosto de 1535.

En 1537 comenzó la espinosa carrera de la política eclesiástica, siendo nombrado Legado del Papa para Inglaterra. Frustrada esta primera legación, es nombrado de nuevo al año siguiente para publicar la bula de excomunión contra Enrique VIII; desde enton-

---

14 Cfr. carta de Victoria a Julia del 8 de diciembre de 1541, en PALADINO, op. cit., I, 93.

15 *Proceso,* 269-270.

16 Sobre Pole, véase H. HAILE, *Life of R. Pole,* II ed. (London 1911) A. Card. GASQUET, *Card. Pole and his early friends* (London 1927). Fuentes y bibliografía sobre Pole se pueden encontrar en H. JEDIN, *Pole* en « Lexicon für Theologie und Kirche », VIII, 343 s.

ces le acecharán peligros de muerte. En 1539 reside seis meses en Carpentras junto a su amigo Sadoleto y luego pasa a Roma hasta mayo de 1541, en que llega a Capranica para pasar el verano. Aquí recibe la noticia de la decapitación de su madre, y asiste espiritualmente a su amigo el Cardenal Contarini en la función de mediador que ejerce por estos días en la Dieta de Ratisbona. El 12 de agosto es según anotamos, creado Legado del Papa en Viterbo.

Espíritu delicado y bien cultivado, era conocida su entrega a la vida espiritual. Sobre todo desde que fué creado Cardenal, se dió cada vez más al estudio de los libros santos. A este propósito, el Cardenal Seripando, escribirá en 1561 que de la filosofía humana se había pasado a la cristiana, de la elocuencia humana a la divina [17].

Su sensibilidad religiosa la describe exactamente el Cardenal Morone, cuando afirma en su *Difesa* que Pole se aplicaba en sus conversaciones a rebajar al hombre y magnificar la misericordia de Dios, ponderando a la vez su espíritu de fe en la Providencia, notas todas de los « spirituali » [18]. En todas partes dejaba la mejor impresión sobre su piedad profunda e íntima y sobre el interés con que se entregaba al estudio espiritual. Estando en Liegi de Legado pontificio, se entretenía con sus amigos en leer libros espirituales, como los de S. Bernardo, el *De Demonstratione Evangelica* de Eusebio y las Epístolas de S. Pablo [19]. Era un proemio de las conversaciones de Viterbo.

4. — Pole, al entregarse a la vida espiritual, tenía un modelo y un inspirador: el Cardenal Gaspar Contarini [20]. Noble veneciano, de piedad íntima, de humildad y caridad profundas, amigo de los

[17] En otra carta, Scripando estimaba a Pole como al « cristiano perfecto ». Cfr. Jedin, *Seripando*, II, 324-326.

[18] Cantù, *Gli Eretici di Italia*, II, 181.

[19] Carta de Priuli a Becadelli del 28 de junio de 1537, en Quirini, *Epist. Poli*, II, CIV. Esto no quiere decir que consumase todo el tiempo en conversaciones espirituales; ante todo se entregaba a los deberes de su oficio de Legado. Fué ejemplar en el ejercicio de la justicia, del orden público y de la moralidad. Promovió la predicación llamando a excelentes apóstoles, entre ellos al P. Bobadilla, que estuvo en Viterbo contemporáneamente en partes a los « spirituali ». Sobre el fruto que produce éste, y sobre el disgusto que le causó a Pole el que debiera partir a Alemania en compañía de Morone, véase una carta del 22 de diciembre de 1541 a S. Ignacio, en MHSJ, Bob. Mon., 29-30. Cfr. G. Signorelli, *Viterbo nella storia della Chiesa*, II, 2ª (Viterbo 1942) 153ss.

[20] Sobre Contarini, véase F. Dittrich, *Kardinal Contarini 1483-1542*. Eine Monographie (Braunsberg 1885); id., *Regesten und Briefe des Cardinals G. C.* (Braunsberg 1881), y H. Rückert, *Die Theologische Entwicklung Gasparo Contarinis* (Bonn a. Rh. 1926).

humanistas y alma del movimiento más vital de restauración católica, era el inspirador de la espiritualidad de la justificación por la fe, que vivían algunos espíritus selectos. Nacido en 1483, de cristianismo ejemplar siempre, se había entregado a una piedad más profunda desde que en 1511 sintió en sí mismo la experiencia de la justificación con ocasión de la confesión pascual [21]. Nombrado embajador de Venecia ante la corte Imperial, conoció en la Dieta de Worms de 1521 el movimiento luterano y quizá los escritos de Lutero, llegando a la convicción de que la raíz religiosa de la doctrina de la salvación luterana era originariamente católica, aunque no su formulación teológica y las consecuencias sacadas de ella. Pronto escribirá un tratado breve, refutando los errores de Lutero [22]; pero eso no quita su postura fiducial ante Cristo; « nessuno può giustificare se stesso per mezzo delle sue opere; ci si deve rifugiare nella Grazia e questa si ottiene mediante la fede in Cristo », escribe el 7 de febrero de 1523 a su amigo Justiniano [23].

El Papa Paulo III le nombra Cardenal el 20 de mayo de 1535, convirtiéndose pronto en alma de los esfuerzos reformadores de la Curia romana y en jefe estimado y querido de esos círculos de piedad, reunidos en torno a Giberti, Gonzaga, Cortesse, Pole, cuyas relaciones con los discípulos de Valdés conocemos ya.

A la vez que se preocupa del problema de la reforma de la Curia y de la Iglesia, dirige e inspira a sus amigos en la polémica sobre la fe y la gracia, etc., que se había levantado en Italia, sobre todo con ocasión de algunos predicadores. Su concepto de la gracia y justificación de 1523 anunciaba su postura en esa polémica. En la introducción histórica a los escritos valdesianos del período italiano, recogimos un pasaje de una carta de Contarini de 1537, en el que acusa a algunos predicadores de contradecir a S. Agustín, Santo Tomás, etc., creyendo hacerlo a Lutero y de caer en el pelagianismo, en la cuestión de la gracia, por huir del luteranismo. No menos significativos son otros documentos. Por ejemplo, el *Modus praedicandi,* escrito con ocasión de esas disputas, para que los predicadores supieran gobernarse « in his quaestionibus, quae nunc agitantur de gratia Christi, de libero arbitrio ac de praedestinatione » [24].

---

[21] JEDIN escribe que se puede parangonar con la « experiencia de la torre » de Lutero, *Ein « Turmerlebnis » des jungen Contarini,* en « Historisches Jahrbush », 70 (1951) 117-119.

[22] Cfr. *Corp. Cath.*, VII, 20-24.

[23] Cfr. H. JEDIN, art. cit., 127.

[24] DITTRICH, *Regesten,* 305-309.

La predicación, según Contarini, no debe fundarse en sabiduría humana. En cuanto a la línea ascendente de su contenido, coincide prácticamente con la que señalaba Valdés en su « De la penitenza Cristiana, de la fe Cristiana i del vivir Cristiano ». Se ha de comenzar la predicación con el « agite poenitentiam », con la invitación a detestar el pecado; esto no se consigue si no haciendo ver la deformidad del pecado, « Quae et lege naturae et lege Moysi probe innotescit. Nam per legem cognitio peccati » [25].

Después se ha de demostrar la imbecilidad del hombre que no puede salir del estado de pecado, sino mediante el auxilio de Dios que viene por la gracia, a la cual no se llega « nisi per fidem in sanguine Christi ». Por tanto, se ha de pedir esta gracia continuamente.

Este tiene que ser el meollo de la predicación cristiana. La primera idea debe ampliarse mucho; en cuanto a la segunda, en la que consiste propiamente el Evangelio y por la que se excita nuestra fe en Cristo, debe ampliarse « in inmensum » [26]. La predicación cristiana tiene, por tanto, que dirigirse en gran parte a excitar la fe en Cristo, la fe en la remisión de los pecados por Cristo. Ciertamente, se ha de andar con prudencia; por ejemplo, sobre la justificación, no hemos de decir « hominem justificari sine operibus ac ne nimium operibus detrahamus », ya que, « quanvis haec vera sint, si recte intelligantur », el pueblo es fácil que no las entienda rectamente y se entregue a una vida licenciosa. Igualmente, no se ha de decir, « arbitrium nostrum infirmum esse ac non posse bonum velle, nisi fuerit a Deo motum », pues aunque ello sea verdad, mal entendido por el pueblo, podría arrastrarle a la pasividad. Sobre la predestinación, — en esto es más prudente que *Il Beneficio di Cristo* y se acerca más a Valdés —, se ha de hablar poquísimo porque supera a la razón y puede llevar a la desesperación o a la presunción [27]. Como puede observarse, son directrices que podían haber firmado muy gustosamente Valdés y todo su círculo de Nápoles.

Significativo igualmente, el escrito sobre la *Penitencia*, que envía precisamente a Pole, con ocasión de unas observaciones de éste al libreto de *Penitencia* que Contarini había mandado a Morone para guiarle en el espinoso asunto de las ideas reformistas de Módena. Por tanto, se trata de un escrito contemporáneo al

---

25 Op. cit., 307.

26 « Illa vero, quae sequitur et proprie pertinet ad Evangelium Christi, est ea, qua excitatur fides in Christum dominum. Amplificari haec debet in inmensum »; Dittrich, *Regesten*, 307.

27 Ibid., 308.

círculo de Viterbo. Notemos algunas ideas porque revela la mente del Cardenal y de todos sus amigos « spirituali » en la polémica entre católicos de Italia. Se trata de resolver la cuestión del Purgatorio y la satisfacción; Contarini describe la trayectoria de la polémica luterana y la que existe entre los católicos.

La polémica brota en Lutero y secuaces, que tomando de los lectores católicos, sobre todo de Santo Tomás, « alcuni lochi non ben visti dagli theologi nostri moderni pertinenti alla redemptione fatta per Cristo, alla gratia, alli meriti di Cristo donati a noi et alcuni simili », los recubrieron de fórmulas nuevas, gloriándose de haber descubierto en S. Pablo el fundamento de la vida cristiana: nuestra justificación y rescate por Cristo y no por nuestras obras [28].

No se detuvieron aquí; puesto ese fundamento del edificio cristiano, al construirlo vinieron a conclusiones falsas, por ejemplo, las de que era innecesaria la satisfacción y que el Purgatorio era un invento para sacar dinero al pueblo.

La polémica pasó a Italia y a otros lugares de la Cristiandad. Aquí tienen lugar dos actitudes exageradas y erróneas. La primera, la de aquellos, que, viendo las conclusiones falsas de Lutero, « comincino a contradire allo antecedente et dissero, che noi ci giustificamo appresso Dio per ne nostre opere et non per Cristo solo, et che il libero arbitrio non serviva al pecato, sicché da sé non si potesse retrahere da esso essendo libero, unde cominciarono ad impugnare il fundamento della fede christiana, il che ha dato grande occassione alla reputatione de Luterani » [29]. Por otra parte están los que siguen a Lutero en todo, en el fundamento de la vida cristiana y en las conclusiones falsas que había sacado.

Entre ambos extremos — se dirige Contarini a Pole —, nosotros debemos pasar evitando caer tanto en Escila cuanto en Caribdis; la brújula, — catolicidad de Contarini y amigos —, debe ser la doctrina de la Iglesia [30]. Admitamos la satisfacción por Cristo, sin que esa satisfacción necesite « essere adjuvata dalle nostre satisfacione »; el cristiano en este punto, — aquí encontramos la expresión favorita de los de Nápoles —, sólo debe conocer este beneficio que nos ha hecho Cristo. El fundamento de los luteranos es verdadero y hay que aceptarlo como católico, aunque se rechacen las conclusiones que de él han sacado [31].

---

[28] Ibid., 354.

[29] Ibid., 355.

[30] « Andiamoci inter utramque securi non adandonando la dottrina della Chiesa, ma credendo più a lei, che al nostro ingeno ». Ibid., 355.

[31] « Il fundamento dello edificio de Luterano e verissimo, ne per alcun modo devemo dirli contra, ma accettarlo come vero et catholico, imo come fun-

No nos toca aquí juzgar si es exacto Contarini al afirmar que respecto a Lutero, unos han reaccionado negándolo todo, hasta esa verdad fundamental de que somos justificados por Cristo, y otros admitiéndolo todo. Anotemos que él y los representantes de la espiritualidad del « beneficio de Cristo », así lo han creído. En ellos, como se ve, la polémica sobre la justificación y el problema luterano se simplifican manifiestamente. Por otra parte, trabajarán en defender la realidad de Cristo, como fuente de nuestra justificación y salvación y por destruir la pretendida tesis, de que la doctrina cristiana sobre la gracia mediatizara su eficacia y necesidad.

Contarini inspiraba estos sentimientos e ideas a sus numerosos amigos, entregados sinceramente a la vida espiritual y al problema de la reforma de la Iglesia. No es que todos los componentes del grupo reformatorio sintonizaran totalmente con sus ideas sobre la gracia y la fe. El Cardenal Sadoleto, por ejemplo, irenista venido del campo del humanismo cristiano, participaba de su actitud respecto a la concordia posible con los protestantes, pero no entraba en la « atmósfera » de los « espirituales » [32]. El Cardenal Caraffa, íntimamente unido a Contarini en los deseos y planes de reforma, se le alejaba en temperamento y en su actitud ante la herejía. Pero Contarini inspiraba a Pole. Antes de que se formara el círculo de Viterbo, ambos Cardenales habían conversado familiarmente sobre el problema de la justificación y de la gracia [33]. Contarini inspira al Abad Cortesse, que en 1540 le pedirá su juicio sobre la obra, *Concilia Coloniensia,* « sincera, pía, modesta e vera », en la que se habla de la justificación por Cristo y en la que se puede leer el *Enchiridion* de Gropper, con la teoría de la doble justicia [34]. Contarini inspira a Giberti, el piadoso Obispo de Verona, que ha protegido tanto a Flaminio; inspira a Fregoso, etc. Victoria Colonna y Flaminio han sufrido su influjo. Ya queda anotado, que esa espiritualidad del gran Cardenal, que según la confesión de Carnesecchi, debió leer, juntamente con Tomás Badia, algunos escritos de Juan de Valdés, aprobándolos, ha debido influir en la espiritualidad del español, por lo menos indirectamente

---

damento delle religione christiana ». Ibid., 354-358. Explica luego cómo debe entenderse la satisfacción; no tiene un eoneepto demasiado exaeto sobre el pecado.

32 Cfr. Sadoleti, *Opera,* I, 216; CT, XII, 322-325. Véase S. Ritter, *Jacopo Sadoleto* (Roma 1912) 108.

33 Cfr. earta de Pole a Contarini del 25 de mayo de 1551. Dittrich, *Regesten,* 332.

34 Véase earta de Cortesse a Contarini del 4 de julio y 29 de agosto de 1540. Cortesse, *Opp.* I, 132.

por medio de Flaminio y otros amigos. Quizá el mismo autor del *Beneficio de Cristo,* antes de llegar a Nápoles, se había puesto en contacto con el fervor de Contarini, comprendiendo realmente la dirección que debía seguir en la polémica de la justificación por la fe, centro de su libro.

La espiritualidad ispirada en Contarini, y la que viene de Nápoles se encuentran en Viterbo. Aquí, debido a que el círculo de Nápoles poseía una expresión literaria, aunque fuera en estado manuscrito, — los escritos de Valdés y el *Beneficio* —, y además a la preeminencia de Flaminio, imbuído en la espiritualidad del círculo de Nápoles, ésta prevalece sobre la de Viterbo. Quizá tenga que hablarse de identificación; con todo, la doctrina contariniana ha tenido ocasión de presentarse ante la Europa cristiana en una coyuntura importante; nos referimos a la Dieta de Ratisbona de 1541. Todavía vivía Valdés y Pole residía aún en Capranica; pero aludiremos un momento a los célebres coloquios de religión, ya que todos los « espirituales » de Italia, que veían en Contarini a su representante, los seguían con la plegaria en los labios [35], y porque ello nos ayudará a comprender la acogida con que recibieron más tarde los de Viterbo la fórmula contariniana sobre la justificación.

5. — En la Dieta de Ratisbona de 1541 asistimos al momento culminante de los esfuerzos realizados para llegar a una inteligencia entre protestantes y católicos, esfuerzos llevados a cabo a impulsos de ideales políticos, culturales y religiosos. En la Dieta de Ratisbona, un hombre aparecía como la esperanza de los que luchaban por un acuerdo: nuestro Cardenal Gaspar Contarini. En relación con el problema del luteranismo, Contarini, como la mayor parte de los « spirituali », no se había percatado todavía del abismo irreparable que estaba ya abierto entre el protestantismo y el catolicismo. Ante sus conciencias no aparecía la estructura de las dos Iglesias separadas por ideología dogmática contradictoria; todavía seguían viendo las pasiones humanas como raíz principal de la división. Una vuelta a la vida moral cristiana en toda su pureza, un acercarse unos a otros con condescendencia y caridad, podían devolver la unidad. Contarini había escrito que para eliminar el conflicto religioso bastaba buena voluntad, amor y humildad; no disputas ni duelos polémicos [36]. En Alemania era considerado como partidario de promover la inteligencia, al igual que

---

[35] Véase carta de Contarini a Pole, del 12 de febrero de 1541. QUIRINI, *Epp. Poli,* III, 15.

[36] *Corp. Cath.,* VII, 22.

Pole, Sadoleto y Fregoso; de aquí que recibieran con gran optimismo su nombramiento de Legado pontificio para el coloquio religioso de la Dieta de Ratisbona.

Ya había sido nombrado Legado pontificio para asistir al coloquio religioso de Worms en 1540. Entre los consejeros teólogos que se le recomendó, estaban Vermigli y Flaminio, que se encontraban en Nápoles junto a Valdés [37].

Llegaba a Ratisbona nuestro Cardenal con el máximo celo y caridad que podían esperar los protestantes. Su espíritu conciliador aseguraba que se utilizarían todos los recursos lícitos con el fin de llegar a la unión; sus sentimientos sobre la doctrina de la justificación hacían prever que la teología católica se haría encontradiza con la doctrina luterana hasta el límite máximo posible que permitiera la ortodoxia.

No nos toca analizar las deliberaciones religiosas de la célebre asamblea, sobre la base del luego denominado *Libro de Ratisbona,* fórmula conciliatoria nueva, elaborada en los coloquios secretos entre Gropper y Butzer en Worms. Por un momento, en los círculos de Contarini se creyó que se había obrado el milagro de la unión. Se llegó a un acuerdo en la fórmula sobre el pecado original y el 2 de mayo de 1541, fué aceptado por ambas partes el artículo quinto sobre la justificación, que contenía la teoría de la doble justificación, formulada por Gropper y aceptada por Contarini. Somos justificados, se decía en él, por la fe viva y eficaz. ¿Cuál es esa fe viva? Aquella que aprehende la misericordia de Dios y cree que

---

[37] En LAEMER, *Monumenta,* 300 (6 de septiembre 1540) se lee el testimonio de un anónimo que describe los méritos de cada uno de los acompañantes; de Vermigli dice que no sabe nada; en cuanto a Flaminio refiere el testimonio de Contarini que se hacía lenguas de la ciencia teológica del humanista, de su conocimiento del latín, del griego y aun del hebreo. Valdés se ha podido enterar por su amigo de las intenciones de celebrar el coloquio, que quizá le recordara el de la Dieta de Ausburgo, en la que había intervenido su hermano. Flaminio se excusó con su falta de salud e ignorancia de los libros polémicos entre luteranos y protestantes, con la dificultad que sentía en expresarse en latín, a no ser que fuera sobre temas de su inspiración. Cfr. *Cartas de Contarini y Flaminio* en MORANDI, *Monumenta, I* 2ª pars, 88-92. Una carta sobre el mismo asunto de Flaminio a Beccadelli, en CUCCOLI, *Flaminio,* 291-292. Sobre los esfuerzos realizados para lograr la unión en 1539-1541, puede verse PASTOR, *Historia de los Papas,* XI, 314-425. Un resumen, atendiendo más a las corrientes ideológicas, en JEDIN, *Storia del Concilio di Trento,* I, 298-339, con el título: «Il sogno dell'intesa e la realtà dei contrasti»; en él se puede ver la bibliografía más moderna sobre el asunto. Puede también leerse G. GUTIERREZ, S. J., *Un capítulo de Teología pretridentina*: *El problema de la justificación en los primeros coloquios alemanes,* en «Miscelánea Comillas» 4 (1945) 7-35.

se le imputa la justicia de Cristo. A la vez recibe el hombre la justicia inherente, pero no ha de apoyarse en ella, sino en la de Cristo; no somos justificados, — aceptados por Dios como justos —, por la dignidad de la justicia de Cristo, que se nos comunica, sino por la justicia del mismo Cristo que se nos imputa [38]. El cristiano, continuaba el artículo, ha de estar seguro « fide certissima » de agradar a Dios con su penitencia y ha de trabajar para crecer en la gracia con las buenas obras, a las cuales Dios ha prometido eterna recompensa, ya que, aunque la vida eterna se deba a los regenerados desde el inicio de su regeneración, corresponderá a las buenas obras un aumento de felicidad y de gracia.

Contarini y sus amigos exultaron de júbilo [39]. La ilusión de un acuerdo total se desvaneció pronto; aun antes que llegaran la nota de alarma de Roma por la equivocidad de la fórmula y los gestos de desaprobación de Witemberg [40], el coloquio prácticamente había fracasado, al negar los protestantes el carácter sacramentario de la Iglesia y su constitución jerárquica.

El fracaso de Ratisbona tendrá una gran importancia en el cambio de actitud de Roma, respecto a los protestantes y aun respecto a los mismos « spirituali », como más tarde comprobaremos. Aquí basta anotar que el círculo de Viterbo se reúne, al tiempo que en Italia se vive entre los teólogos la polémica sobre la catolicidad de la fórmula contariniana sobre la justificación; los de Viterbo se ponen al lado de Contarini y le alientan en la defensa de una fórmula, « piadosa y magnificadora de Cristo ». Antes de anotar esa postura de los « spirituali », recojamos la mentalidad espiritual de un personaje célebre, unido espiritualmente al círculo de Viterbo y que ha leído algunos escritos de Valdés.

Nos referimus al Cardenal Juan Morone, unido desde ahora a los « spirituali » en tiempo de bonanza y en tiempo de prueba.

---

[38] « Firma ergo est et sana doctrina, per fidem vivam et efficacem justificari peccatorem, nam per illam Deo grati et accepti sumus per Christum ... Fides ergo viva est, quae et apprehendit misericordiam in Christo, ac credit justitiam, quae est in Christo, sibi gratis imputari; et quae simul pollicitationem Spiritus Sancti et caritatem accipit. Itaque quod fides quidem justificans est illa fides, quod est efficax per charitatem, sed interim hoc verum est, quod hac fide eatenus justificamur, id est, acceptamur et reconciliamur Deo, quatenus apprehendit misericordiam et justitiam, quae nobis imputatur propter Christum et ejus meritum, non propter dignitatem seu perfectionem justitiae nobis in Christo communicatae ». *Corp. Ref.*, 4, 199.

[39] Carta de Pole a Contarini del 17 de mayo, celebrando el acuerdo y augurando un feliz resultado total: Quirini, *Epp. Poli*, III, 25.

[40] Véase el juicio que dió sobre la fórmula Melancton (*Corp Ref.* 4,330) Lutero (*Corp. Ref.*, 4, 257), Cruciger (*Corp. Ref.*, 4, 268, 299, 304).

Morone no era un teólogo [41]. Nacido en 1509 en Milán, creado Obispo de Módena a los 20 años, llegó a los coloquios de Ratisbona con la fama bien ganada en la Nunciatura de Alemania, de ser el más hábil diplomático de la Curia Romana. En Ratisbona asistió como Nuncio, — no como teólogo, anota en su *Difesa* —, pero no hay duda que la fórmula contariniana respondía a sus sentimientos. De hecho hasta el Concilio de Trento siguió defendiéndola, tanto por verla aprobada por grandes teólogos, como « perché mi pareva si potesse difendere, essendovi dentro, se ben ricordo, che quella fede per quam justificamur, est fides viva et eficax, quae per dilectionem operatur. Di poi nel fine de capitulo vi era che a questa si doveva aggiungere la dottrina dei sacramenti e della buone opere, e ho sentito dire da molti dotti che stava bene » [42]. Vuelto a Italia en 1542 y creado Cardenal el 2 de junio, el peligro de herejía por el que pasaba su diócesis de Módena, que inspiraba grave preocupación a Roma, le mantuvo en contacto continuo con Contarini, a la vez que con los modeneses Sadoleto, Cortese y con Pole. Los criterios de moderación que seguía en la represión del peligro herético no eran concordes con la nueva política de Roma a este respecto, pero ni por esto ni por su aprobación a la fórmula de Contarini cayó en especial sospecha [43].

La *Defensa,* mejor « confesión » que presentó en su Proceel 18 de junio de 1557, muestra su postura espiritual ante Cristo y ante las obras, semejante a la de Pole y demás « spirituali » [44]. Nunca había dudado que las obras fueran necesarias a la salvación, « quando si possono fare » y que merezcan lo que Cristo les ha prometido; pero consciente de la tendencia del hombre a la soberbia y de la excelencia de la humildad, al presentarse ante Dios, no confiaba en sus méritos y buenas obras, sino en la misericordia de Dios y méritos de la pasión de Cristo.

---

[41] Sobre Morone, cfr. BERNABEI, *Vita del Card. Morone* (Modena 1885).

[42] CANTÙ, *Gli Eretici d'Italia,* II, 178.

[43] Ibid., II, 165,198.

[44] El primero que publió la *Difesa* fué CANTÙ en la obra *Gli Eretici d'Italia,* II, 176-190; el mismo autor la reeditó en *Il Card. G. Morone,* en « Memorie del R. Istituto Lombardo », Ser. 3, 1 (1866) 2-45. La *Difesa* contiene los siguientes apartados: « Delli libri Eretici »; « Della giustificazione » (aquí habla de Pole, Flaminio y Valdés); « Del libro del Beneficio di Cristo »; « di frate Bernardo »; « Del Salmerone »; « Delle opere e meriti »; « dell'elemosine date a persone sospette »; « Delle reliquie dei Santi »; « Delli amici ». Interesantes anotaciones a la *Difesa* y al *Proceso* conservado en Foligno, publicó PASTOR, *Storia dei Papi,* VI, Apend. 74-75, pag. 652-659. En TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia in Italia,* I, 2 pars, 154-175, pueden verse las deposiciones de Salmerón.

En Morone como en todos los « spirituali » el problema de la justificación y de la salvación se simplificaba evidentemente, convirtiéndose en una cuestión de apoyarse o no en Cristo [45].

El sentimiento vivo con que Morone no quiere apoyarse en las obras ni tenerlas en cuenta es típico y le acarrearía un serio disgusto en el conocido encuentro con Salmerón. Enviado éste por S. Ignacio, por invitación de Morone, en abril de 1543 a predicar en Módena, precisamente para contrarrestar las ideas heréticas, hablaba de la necesidad de las buena obras para justificarse, y de su realidad del mérito, supuesta la gracia [46]. Morone, llegado a Módena en agosto a causa de la suspensión del Concilio de Trento, se acercó a oirle y « udii, afirma el Cardenal, che atribuiva assai e lodava li meriti degli uomini, tanto che mi pareva desse ocassione a far gli uomini più arroganti e superbi verso Dio » [47]. Llamándole aparte, vinieron a discusión; Morone, perdiendo la paciencia, según luego confesó, dijo entre otras cosas « ch'io non sapeva tanti meriti, ch'ancora in dire la messa, la quale è la più santa opera che si possa fare, io faceva peccato. Esso mi replicò che questa era mala opinione, come è in effetto, intendendosi che e dir la messa sia peccato: ma io intendo che, quantunque nessuna cosa si possa fare più grata a Dio che il celebrar devotamente, nondimeno a me intervenne che, o per la poca devozione e riverenza, o per la desviazione della mente, me bisognava dir mia colpa degli diffetti commessi in torno a tanto misterio » [48].

De hecho, Salmerón salió de la disputa con la convicción de que Morone creía que no merecíamos nada con las obras, antes al contrario, que desmerecíamos [49]. El contenido de la postura es-

---

[45] « Conscio a me stesso delli peccati mici e delli pochi beni ch'io ho fatto del che me ne rincresce assai, ho detto più volte ch'io non voglio tener conto con Dio de miei meriti, ma che desidero entrare nel cielo per la sua misericordia e per li meriti della passione di Gesù Cristo, conforme a quello del Canone, Non aestimator meriti sed veniae, quaesumus ... ». Sé, confesaba Morone, que, aunque imperfectas mis obras, Dios las remunerará como agrade a su Bondad, pero yo no miro a esto, remitiéndome a su misericordia, de la que tengo tanta necesidad. Quienes posean tantos méritos que puedan contender con Cristo, confíen en ellos; yo no puedo. CANTÙ, *Gli Eretici d'Italia*, II, 183. En esto creía seguir a San Bernardo y a LODOLFO CARTUXANO, en su *Vida de Cristo*.

[46] Cfr. deposición de Salmerón en TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù*, I, 2 pars, 155-156.

[47] CANTÙ, *Gli eretici d'Italia*, II, 182.

[48] Ibid.; añade en la confesión que reconoce que hizo mal y que se sinceró con Salmerón y que había ayudado siempre a la Compañía, lo cual nadie ponía en tela de juicio.

[49] Cfr. la deposición en TACCHI VENTURI, op. cit., I, 2ª pars, 157, 159, 162.

piritual del Cardenal no era ése, pero ciertamente supone inexactitud en el concepto de mérito, excesiva valoración de las imperfecciones que se adhieren a las buenas obras, y vivencia de la dialéctica valdesiana de afirmar las buenas obras, pero desaprobar el tenerlas en cuenta [50].

Al no apoyarse en las propias obras, la vivencia que mantenía en equilibrio y optimismo el alma de Morone, como la de los demás « spirituali », era la confianza en Cristo, el sentimiento vivo de la realidad de Redentor, Salvador y Abogado. Morone, que pudo comprobar la ignorancia de algún párroco de su diócesis, tuvo buen cuidado que se predicara que, al hacer la confesión, se debía confiar en obtener la remisión de los pecados por Cristo. Una mala inteligencia o mala intención del predicador Fray Bernardo a este respecto, fué causa de la primera acusación contra Morone en tiempos de Julio III, que pudo felizmente contrarrestar inmediatamente [51].

Dios y Cristo son el origen y fuente de todos los bienes. Es significativo a este respecto lo que afirma Morone sobre la intercesión de los santos, confesando que algunas veces hubiera querido que en las fórmulas de oración a los santos, la plegaria se dirigiera directamente a Dios por intercesión de aquéllos, como de hecho hace la Iglesia en las oraciones de la Misa; además al llegar en la *Salve* a las palabras: « Mater Misericordiae, vita, dulcedo, et spes nostra » hubiera querido que se dijera: « Mater Misericordiae, vitae, dulcedinis et spei nostrae », aunque en esto no tenía escrúpulo, sabiendo que por participación se podía decir de la Virgen: « Vita, dulcedo, spes nostra » [52].

¿De qué fuentes bebió Morone esta doctrina espiritual? Aparte una disposición de su temperamento y de su espíritu para tal postura religiosa, es probable que hasta la Dieta de Ratisbona no haya

---

[50] Es curioso que en las anotaciones a la *Difesa*, al llegar a la afirmación de no confiar en las propias obras, escribe Morone: « Li tempi non comportano che s'avviliscano le opere et meriti perchè si fa poco bene per il mondo ». Pastor, *Storia dei Papi*, VI, Apend. 74-75, p. 653. No le lleva a ver el peligro de rebajar el mérito, una más exacta noción del mismo, sino la inoportunidad de los tiempos.

[51] *Gli eretici d'Italia*, II, 181-182.

[52] Ibid., 186-187. En la *Difesa* añade que ello no quiere decir que no tuviera devoción a los Santos, y sobre todo a la Virgen. En las anotaciones a la *Difesa*, escribe a propósito de lo afirmado sobre la intercesión de los Santos: « Questo era ignorantia et incapacità »; sobre la Virgen: « Non lassai mai la salutatione angelica »; sobre las palabras 'Vita, dulcedo, spes nostra': « Questa fu presumptione et temerità ». Pastor, *Historia de los Papas*, XIV, Apend., 46-47, 400.

tomado posición consciente ante la relación de la fe y las obras, del mérito y la vida eterna, etc. En ese caso la fórmula ratisbonense y la doctrina de Contarini le iniciarían en la justificación por la fe viva. Después del año 1541 tuvo ocasión de leer los libros más representativos de la espiritualidad del « Beneficio di Cristo ». En primer término el mismo libro *Beneficio di Cristo* « devorado por él » y juzgado muy espiritual, sobre todo en el paso dedicado a la comunión [53]. De Juan de Valdés, leyó el *Comentario a los Salmos*, que le entregó Flaminio, aunque por estar en castellano, lo devolvió pronto; del mismo Valdés tuvo unos fascículos, que contenían *Preguntas*, pero no las leyó [54]. Poseyó el libro de los *Cánones del Concilio de Colonia*, el cual contenía en apéndice el tratado de Gropper *Enchiridion Christianae Institutionis* [55]. Además como la abeja saca de toda flor elementos para fabricar la miel, así Morone y los demás « espirituales » encontraban apoyo para su doctrina en todos los libros que leían; hemos visto aducir S. Bernardo y Lodolfo el Cartujano, como prueba de su doctrina. Lo mismo podría decirse quizá de las predicaciones de Savonarola, que leyó y de otros libros [56].

El hecho de que el Cardenal Morone haya leído escritos de Juan de Valdés, nos lleva a anotar el lugar que ocupa el pensamiento del español en el círculo de Viterbo.

7. — Valdés está presente en Viterbo por sus discípulos, por sus escritos y por su doctrina. Allí están Flaminio, Carnesecchi, Rullo, Merenda, Soranzo, que le habían conocido personalmente; Priuli, ya iniciado en sus doctrinas en 1540. Se sentía en Viterbo la presencia espiritual de Julia Gonzaga; ésta no solamente se mantiene en carteo con Flaminio y Carnesecchi, sino con el mismo Pole, Priuli, Colonna. En la carta que le dirige la Marquesa el 8 de diciembre de 1541, le da cuenta de que se habían recibido en Viterbo « tante e si buone cose » que la Gonzaga había mandado al Cardenal y a los demás señores con mucha complacencia de Pole [57]. Carnesecchi nos dice en su proceso, que doña Julia mandaba cada año, a él, a Flaminio, a Morone, « conservas de rosas » [58]. Debían constar en Viterbo sus relaciones con Vadés; Carnesecchi afirma que es probable que Pole se hubiera enterado por Flaminio de las

[53] CANTÙ, op. cit., II, 180-181.
[54] Ibid., II, 179.
[55] Ibid., II, 181.
[56] Ibid., II, 181.
[57] PALADINO, *Opuscoli e lettere di riformatori italiani*, I, 93.
[58] *Proceso*, 349.

opiniones valdesianas de Julia [59]. Victoria Colonna es cierto que estaba al corriente; en la carta citada, le invita a visitar su patria de Lombardía, ahora que estaba tan informada de la verdadera patria celeste, y a detenerse dos meses en Viterbo; así tendría la consolación de conversar con ella, « anzi di imparare veramente quel che Dio per ottimi mezzi li ha comunicato »; así no tendría necesidad de conversar con los señores de Viterbo [60].

Los escritos de Valdés se leen en Viterbo. Flaminio tenía las *Consideraciones* y el *Comentario a los Salmos* y los estaba traduciendo para complacer a doña Julia [61]. ¿Los daría a leer al Cardenal Pole? No es improbable, teniendo en cuenta que Flaminio presentó escritos valdesianos a Contarini y Badía y que dió a leer el *Comentario a los Salmos* en su redacción española y un folleto que contenía *Preguntas,* al Cardenal Morone, según éste afirma en su defensa [62]. En la carta citada de la Marquesa de Pescara a la Gonzaga, le agradece el envío de la *Exposición sobre S. Pablo,* que la deseaban mucho en Viterbo, y sobre todo ella [63]. Es probable que corrieran copias del *Beneficio di Cristo.* Carnesecchi nos dice que él lo recibió por vez primera de Flaminio y, creyéndolo bueno, dió copia a algún amigo [64]. Separándose, como se separaron, Flaminio y Carnesecchi en 1542 para no verse más, no es improbable que el ejemplar dejado por Flaminio fuera alguna copia manuscrita que debía tener éste ya en Viterbo.

8. — Para percatarse de la conexión que existe entre la espiritualidad valdesiana y la del círculo de Viterbo, además de lo anterior, conviene tener en cuenta que el que reparte el alimento espiritual, es, según confesión del mismo Pole, Marcantonio Flaminio. Flaminio era el discípulo de Valdés por antonomasia; que seguía en la misma doctrina valdesiana, lo prueban las cartas que escribe durante estos años, en las cuales debemos ocupar un momento la atención, tanto para comprobar la continuidad de la espiritualidad valdesiana, como para percatarnos de la divulgación que ha podido tener la espiritualidad del *Beneficio de Cristo* por dirección epistolar.

---

[59] Ibid., 495.

[60] Carnesecchi, al explicar la carta, anotó que por la expresión « per ottimi mezzi » se refería a Valdés, que le había enseñado la ciencia espiritual. Ibid., 499.

[61] Ibid., 495.

[62] CANTÙ, op. cit., II, 179.

[63] En PALADINO, op. cit., I, 94.

[64] *Proceso,* 203.

Dos cartas de comienzos de 1542 revelan coincidencias evidentes con la espiritualidad valdesiana [65]. La primera, del 12 de febrero, está dirigida a la señora Teodorina Sauli, que había rogado al humanista le enseñara a « edificar el edificio espiritual » sobre el fundamento de que anteriormente le había hablado. Tres cosas ayudan a la « edificazione della vita spirituale »: la oración mental, la adoración cristiana y la meditación [66]. Tres cosas debe desear impetrar el alma de Dios: la fe, esperanza y caridad; son los tres dones eximios que magnificaba Valdés. Las definiciones que ofrece Flaminio sobre las tres virtudes, coinciden con las que daba el español, lo mismo que las nociones del evangelio, fe viva, etc.; por eso, no nos detendremos en analizar esta carta ungida de modestia y unción, que termina excusándose Flaminio de haberse puesto a escribir sobre cosas espirituales, « nelle quali mi conosco poco aperto » y rogando a la señora pida a Dios le dé oídos para escuchar « quello che Egli parla secretamente al mio cuore » [67].

Igualmente se encuentran resonancias de la espiritualidad valdesiana y del « beneficio de Cristo » en la breve carta que con fecha del 28 de febrero dirige a Carlos Gualteruzzi, que estaba en Roma de administrador de las rentas, especialmente eclesiásticas del mismo Flaminio. Gualteruzzi le había pedido su opinión sobre los libros que le podrían ser útiles; el humanista le aconseja solamente uno: el librito *De Imitatione di Cristo.* Si prescindimos de la Sda. Escritura, no encuentro otro, escribe Flaminio, que sea más útil, « volendo voi leggere non per curiosità, né per saper ragionare e disputare le cose cristiane, ma per edificare l'anima vostra e atendere alla prattica del viver cristiano nella quale consiste tutta la somma come l'uomo ha accettato la grazia dell'Evangelio, cioè la giustificazione per la fede » [68].

Flaminio, sin embargo, pone un reparo a la *Imitación de Cristo* muy conforme con la espiritualidad valdesiana. Una cosa, escribe, no apruebo en el libro y es « che non appruovo la via del timore, della quale egli spesso si serve ». No es que condene toda especie de temor, pero sí el temor penal, « il quale è segno o d'infedeltà o di fede debolissima. Perché, s'io credo da dovero, che Cristo abbia satisfatto per tutti i miei peccati passati, presenti e futuri, non è possibile ch'io tema di esser condannato nel giudizio

---

[65] Son de la época de Viterbo, pero están fechadas en Nápoles, lo cual quiere decir, si el lugar de edición es exacto, que Flaminio estuvo durante una breve estancia de nuevo en Nápoles en febrero de 1542.

[66] Paladino, *Opuscoli e lettere di riformatori italiani,* I, 68.

[67] Ibid., 71.

[68] Ibid., 72.

di Dio, massimamente s'io credo che la giustizia e la santità di Cristo sia diventata mia per la fede, come debbo credere, se voglio essere vero cristiano ».

Es conveniente el temor filial; es conveniente que el hombre se tema a sí mismo, debe estar sobre sí, pero « sempre deve confidare in Dio, suo indulgentissimo padre, il quale li considera non per quello che egli è in se stesso, ma per quello che egli è in Cristo; e in Cristo il cristiano è giusto e santo, perché la incorporazione in Cristo li fa partecipe di tutti li meriti di Cristo » [69].

Termina Flaminio recomendando el libro, tanto más digno de ser leído, cuanto más lejos está de la pompa de la elocuencia humana y doctrina secular. Podía nombrar muchos libros, con categoría de autoridad en el mundo, pero sería obrar contra su ciencia; le harán más daño que bien [70]. La fuerza con que el humanista italiano ha expresado su condenación del temor servil, acudiendo para ello a fórmulas de la justificación por la fe, que se pueden leer en Valdés o en el *Beneficio*, hizo esta carta sospechosa, según luego veremos. Pero es injusto recelar por ella de la catolicidad de Flaminio.

Precisamente, estampará un acto de fe en la Iglesia Católica en una carta un poco posterior, dirigida el 1 de enero 1543 a Pedro Carnesecchi desde Trento, donde se encontraba con Pole con vistas al Concilio que había sido convocado. La carta gira en torno de una cuestión debatida largamente por aquellos días, merced a la discusión abierta por Zuinglio: la cuestión de la presencia real del Cuerpo y Sangre de Cristo en la Eucaristía. Ya habían hablado del problema en Viterbo, lo suficiente para personas pías, pero ante el avanzar de la « abominable secta zuingliana », Carnesecchi le preguntó a Flaminio cómo se debe responder a sus argumentos. Flaminio se refugia en los polemistas católicos para ofrecer a su amigo la respuesta a las objecciones de los zuinglianos. Así significativamente se remite a los tratados de Alberto Pighio, *De hierarchia Ecclesiae* y *Delle controversie*; al libro del *Concilio de Colonia*, muy recomendado por los doctos y píos. Además sospechando que no tendría a mano estos libros, le transcribe largas citas de Ireneo, el « antiguo escritor griego »; ellas le probarán que la Iglesia de los primitivos tiempos profesaba la misma fe y guardaba el mismo rito en la misa.

El error de los adversarios aparece patente en el libro del Cardenal Contarini *De sacramenti*. El mismo Butzer, que inicialmente

---

[69] Ibid., 72-73.
[70] Ibid., 73.

no creía en la presencia de Cristo en la Eucaristía se retractó, según consta en las actas del *Coloquio de Ratisbona*[71]. Son significativos los libros a que remite Flaminio: los de Pighio, del Concilio de Colonia, de Contarini y las actas del Coloquio religioso de Ratisbona.

Es plena la confesión de fe en la Iglesia Católica, a la que presenta Flaminio como criterio de la verdad y áncora de salvación en los momentos difíciles: « E noi, signor mio, se non vogliamo far naufragio in questi pericolosissimi scogli, umiliamoci nel cospetto di Dio, non ci lasciando indurre da ragione alcuna, per verosimile ch'ella ne paresse, a separarci dall'unione della Chiesa Cattolica, dicendo con David: « Vias tuas, Domine, demonstra mihi, et semitas tuas edoce me, quia tu es Deus salvator meus ».

Adhesión a la Iglesia Católica y humildad y desconfianza de los discursos humanos, ya que « là dove, volendo giudicar le cose divine col discurso umano, saremo abbandonati da Dio, e in questo secolo contenzioso talmente ci accosteremo all'una delle parti e odiaremo l'altra, che perderemo del tutto il giudizio e la carità »[72]. El motivo valdesiano de la desconfianza en los discursos humanos y la apelación a la caridad y moderación en las disputas religiosas cierra la carta.

Si se quiere comprobar la profundidad y sinceridad de la ascética de Flaminio, basta leer las cartas a algunos amigos que le pedían consejo o se sentían solidarios de su fe « viva ». Así aquella tan conocida, escrita de Viterbo el 14 de febrero de 1543 a su amigo Galeazzo Caracciolo, el « Marqués de Vico »; es una felicitación propia y en nombre del Cardenal Pole, Victoria Colonna y demás amigos de Viterbo por la « felice nuova della santa vocazione » del Marqués, que les anunciaron dos amigos de Nápoles, Ferrante y Juan Francisco Minadois, y últimamente el mismo Caracciolo. Se trataba de la « vocación a una vida verdaderamente cristiana », alentada por la « verdadera y viva fe », opuesta al vivir mundano. Flaminio, a la vez que le felicita por el singular favor que Dios le ha hecho, « volendo che ella sia nel numero di quelli pochissimi nobili, che egli orna d'una nobiltà incomparabile, facendogli, per la vera e viva fede, suoi figliuoli », le invita con frases cálidas a llevar una vida digna de los hijos de Dios. La extensa carta recoge todos los motivos de la espiritualidad valdesiana y del « beneficio de Cristo »; la necesidad de romper con el mundo, de despreciar las ciencias profanas, los honores, los placeres, y de mirar a Cristo

---

[71] Ibid., 74-78.
[72] Ibid., 78-79.

como modelo; la necesidad de pedir continuamente la viva fe, que produzca frutos opimos, sicológicos y morales, etc. Flaminio se explaya en consideraciones místicas de encendido fervor; la carta muestra palpablemente el clima totalmente espiritual en que vivían él y sus amigos de Viterbo [73].

La ascética del *Alfabeto* valdesiano se palpa en la carta a su primo César Flaminio, escrita en Roma el 15 de febrero de 1544. César se sentía agraviado por alguna injuria recibida; Marcantonio, después de mostrarle su compasión natural, le plantea sinceramente el dilema de la moralidad cristiana: « Vi dico, cugino carissimo, che bisogna, che vi risolviate d'essere o cristiano o uomo del mondo. Se volete esser uomo del mondo, tenete per certo che non troverete mai pace né quiete ... Se volete esser cristiano, vi bisogna saper che dovete vivere in questo mondo come morto al mondo e come vivo a Dio; altramente v'ingannate, se pensate d'esser vero cristiano » [74].

Es posible que César Flaminio encontrara demasiado exigente el programa de vida cristiana, que le presenta su primo. Igualmente elevado es el que sugiere en otra carta a un señor, Ulises Bassiano, que le había pedido explicación de algunas de las peticiones del « Pater noster », probablemente de la « Dimitte nobis debita nostra, sicut nos dimittimus debitoribus nostris » [75]. Flaminio en sus cartas espirituales se mantiene siempre en una línea elevada, en la que la fe en la providencia de Dios y en la proximidad de Cristo dan un aire de optimismo y alegría a la exigente ética cristiana que patrocina. El 25 de febrero de 1547 escribirá a Catalina Cibo, con ocasión de la muerte de su hija, con la misma elevación de sentimientos de confianza en Cristo y desprecio de las cosas terrenas [76].

Las cartas, que hemos analizado, nos muestran a Flaminio, no como un discípulo, sino como maestro de la espiritualidad valdesiana y del « beneficio de Cristo ». Ellas seguramente nos dan los elementos fundamentales que integraban aquel « pasto espiritual », que, según Pole, repartía en las conversaciones de Viterbo. Preocupaciones, consejos, directrices, sentimientos e ideas típicamente valdesianos y del *Beneficio di Cristo*.

---

73 Ibid., 80-85.

74 Ibid., 86.

75 Ibid., 90-92.

76 B. Feliciangeli, *Notizie e documenti sulla vita di Caterina Cibo-Varano*. Camerino 1891, 231 ss.

II

1. — Estudiadas las personas que formaban el círculo espiritual de Viterbo y las que se les unían de lejos, es hora de acercarnos a recoger la atmósfera que respiran y el tema de sus conversaciones. Sabemos por una carta del Cardenal Pole a Contarini, cómo tenía organizada la jornada diaria junto a sus familiares y corte. Por la mañana Pole estudiaba en su cuarto, sin permitir que nadie le molestara; después de comer despachaba los asuntos de la Legación durante dos horas. « Il resto del giorno passo con questa santa e utile compagnia del Sig. Carnesecchi et M. Marco Antonio Flaminio nostro. Utile io chiamo, perché la sera poi M. Marco Antonio Flaminio dà pasto a mé, et alla miglior parte della famiglia de illo cibo qui non perit, in tal maniera che io non so quando io abbia sentito maggior edificazione, intanto che a compimento di questo commodatissimo stato non mancha altro che la presentia di V. S. Rma. » [77].

Puede observarse la satisfacción que sentía el Cardenal en las conversaciones espirituales y la función de animador y director de ellas que tenía el discípulo de Valdés, Flaminio.

¿Cuál era el objeto concreto de las conversaciones? Hablaban de la vida espiritual y religiosa en general; por ejemplo, anotará Carnesecchi, de la Providencia de Dios, de la humildad, « lodando la umiltà como fondamento di tutte le altre virtù cristiane », de la mortificación, etc. [78] Respecto a los puntos del dogma que comenzaban a discutirse en Italia, como el del purgatorio, etc., Carnesecchi negó que discutiesen sobre ellos: sólo se hablaba del artículo de la justificación por la fe, « il quale le intendevano ancora in tal modo che non se ne veniva secondo loro exclusa la carità, né per conseguente le buone opere che necessariamente dependono da quella » [79].

Los diálogos de Viterbo, cuando recaían sobre la justificación,

---

[77] Carta del 9 de diciembre de 1541. Quirini, *Epp. Poli*, III, 42. Por su parte el 24 de noviembre de 1541, escribe Flaminio a Carlos Gualteruzzi, que estaba en Roma y que hacía de procurador en la administración de sus rentas, sobre todo eclesiásticas: « Noi godiamo qui una dolcissima quiete, et la vostra vita attiva che la fa godere più interamente, sicchè ve ne restiamo obbligati et desideriamo di potervi far parte di quelli pocchi frutti che di essa raccoglieremo ». (Citado en Paschini, *Un amico di Pole*, 72).

[78] *Proceso*, 494.

[79] Ibid., 213-214. En la página 261 se lee la declaración del procesado de que en aquellos días no era herejía discutir sobre tal materia, ya que no estaba determinada por el Concilio.

las obras y el mérito [80], se hacían eco por una parte de la magna cuestión de la doble justicia que recibimos en la justificación, defendida por Contarini y aceptada por los de Viterbo, y de los sentimientos de Flaminio, que dirigía las conversaciones. Pole era prudente y todo lo contrario de un apasionado; trataba de esas cuestiones como de un medio de espiritual renovación, aborreciendo toda dialéctica y curiosidad. A Victoria Colonna, que le preguntó qué opinaba sobre la justificación, le respondió que se debía atender a creer en Dios, como si totalmente dependiera de la fe la salvación, y a la vez había que obrar, como si aquélla dependiese de las obras [81]. A la vez le aconsejó moderara la curiosidad, aún espiritual. Sobre la cuestión del mérito, le dirá a Flaminio que no le parecía que tal palabra pudiera aplicarse a otra persona que a Cristo [82]. A Morone, que le refería en cierta ocasión cómo muchos en Italia negaban el purgatorio, respondía con el criterio definitivo y simple, que eran presuntuosos y temerarios, admitiéndolo la Iglesia [83].

El sentido católico del Cardenal y del círculo de Viterbo es patente, como es la característica espiritual que se advierte en todos sus componentes, la de no querer apoyarse en la propia justicia, sino en la justicia de Cristo. El sentimiento de la vacuidad de las obras, desconectadas de su espíritu, es vivo en todos ellos, expresándolo literariamente la marquesa de Pescara:

« Cieco è 'l nostro voler, vane son l'opre,
cadono al primo vol le mortal piume
senza quel di Gesù fermo sostegno » [84].

La confianza en Cristo les da un aliento de esperanza inconmovible:

« Chi temerà giammai nell'extreme ore
della sua vita, il mortal colpo e fero,
s'ei con perfetta fede erge il pensiero
aquel di Cristo in croce aspro dolore? » [85].

Se entregan a una vida espiritual, opulenta de buenas obras, pero evitan la palabra de mérito al contemplarlas; menos aún quie-

80 Ibid., 205.
81 Ibid., 269-270.
82 Ibid., 550.
83 CANTÙ, *Gli Eretici d'Italia*, II, 179.
84 Parte II, Soneto LXXV.
85 Parte II, Soneto XLIV.

ren apoyarse en ellas para presentarse ante Dios. El Cardenal Pole se une en este plano espiritual con Morone y con su amigo Contarini, que trabajaba por estos días en dar con una fórmula teológica que salvaguardara esos sentimientos y que fuera de pura ortodoxia, según luego veremos.

2. — La entrega a la vida espiritual, no sólo al estudio, es sincera y generosa. Es la del *Alfabeto* de Valdés puesta en práctica. Un índice de ello es la carta que analizamos anteriormente de Flaminio a Caracciolo, el Marqués de Vico, de 1543, al enterarse en Viterbo de su entrega a la vida espiritual [86]. Los discípulos valdesianos y los de Viterbo consideran estas especies de conversiones a una vida espiritual generosa y fundada en la confianza en el beneficio de Cristo, como el paso al goce verdadero del estado de filiación; un amor de hermandad en Cristo viene a unirles íntimamente; cada uno resulta para los demás, « il nostro » [87].

Para los contemporáneos aparecía evidente la entrega de los de Viterbo a las cosas espirituales; por ello vinieron a ser llamados « espirituales » [88]. Para los puros humanistas, las conversaciones de Viterbo aparecían como un estudio, quizá como poco más que un ejercicio de academia; así Francisco Robortello de Udine, escribiendo sobre Flaminio, nos dice que entonces se encontraba con Reginaldo Pole y Carnesecchi, hombres de extraordinaria virtud y doctrina, entregado a aquel género de estudio que es más excelente que todos los demás, el de la Filosofía cristiana [89]. La gente del pueblo quizá no comprendiera la delicadeza de espíritu que encerraban los « espirituales ». En una carta de Francisco Bini a Carnesecchi pueden leerse los sentimientos que despertaban las ocupaciones espirituales de Viterbo en la gente de espíritu vulgar; entre otras cosas, aludiendo a la intervención de damas le dice:

> « O che raro et mirabil privilegio ...
> poter espor i Vangeli, et San Paolo,
> a lo splendor d'una luce si bella,
> né d'esser tentato dal Diavolo ».

---

86 PALADINO, op. cit., I, 80-85.

87 Así llamaba Pole a Flaminio, escribiendo a Contarini: « Flaminio nostro » (QUIRINI, *Epp. Poli*, III, 42). Así se llamarán Carnesecchi y Julia, y del mismo modo a Pole, Morone, Flaminio, etc., no para indicar que ellos formaban como una secta religiosa, como parece temían los inquisidores en el proceso de Carnesecchi, sino para señalar el lazo de una amistad, íntima y profunda, por ser espiritual.

88 LUZIO, *Vittoria Colonna*, en « Riv. Stor. Mantovana », I, (1885) 40.

89 FRANCISCI ROBORTELLI, *Utinensis variorum locorum annotationes tam in Graecis quam Latinis auctoribus* (Venetiis MDXLIII) 124.

Por otra parte ¿para qué tantas abstinencias y disciplinas? ¿Para qué tanto hablar y disputar de cosas inútiles?

> « Andate pur a spasso in tutti i lati
> con le vostre astinenze et discipline;
> gli altri salvi saranno et non dannati » [90].

No faltaron las sospechas en torno a los de Viterbo. Ya hemos citado la carta del agente de Hércules Gonzaga en Roma del 2 de septiembre de 1542, en que le comunica que se decían algunas cositas de Flaminio, y de los que estaban con Pole en Viterbo, de las cuales se ríen los buenos; a la vez le notifica que se tenían algunas dudas respecto de los libros que Valdés había dejado en Nápoles [91].

3. — Más tarde, recogeremos ese ambiente de sospecha que fué envolviendo a los componentes del círculo de Viterbo. Anotemos ahora las resonancias que en él tiene el problema religioso de Europa y de Italia.

Por una parte, los discípulos immediatos de Valdés comenzaban a reflexionar sobre las posibles consecuencias luteranas, que se pudieran sacar del artículo de la justificación por la fe; por otra, intervenían en la disputa suscitada en torno de la justificación por la doble justicia.

La advertencia de Flaminio a Carnesecchi de que del artículo de la justificación por la fe pudiera irse resbalando hasta negar la confesión, indulgencias, purgatorio, tendrá pronto desastrosa confirmación en la apostasía de dos de sus amigos de Nápoles, Ochino y Vermigli. Parece ser que en Viterbo, Flaminio dió ante Carnesecchi algunas señales de duda sobre la confesión, como « de jure divino » y sobre el purgatorio; por lo menos, parece que le proponía ese tema como objeto de discusión y estudio, basándose en que la Sda. Escritura no decía que la confesión era de derecho divino, y respecto del purgatorio, en un paso de S. Agustín, « dove pare che dica che *quaeri potest an sit tertius locus,* oltre il paradiso e l'inferno » [92]. La duda no pasó de ahí en Flaminio; en Car-

---

[90] *Delle lettere facete et piacevoli di diversi huomini grandi et chiari et bagli ingeni, racolte per M. Dionigi Atenagi. Libro primo* (in Vinegia MDCI) 75.

[91] Luzio, art. cit., 39.

[92] Carnesecchi, *Proceso*, 194-195.

nesecchi tomó algo de cuerpo, progresando con la lectura de libros luteranos, leídos en Venecia de 1542 a 1543.

A propósito de libros luteranos, anotemos que en Viterbo se leían algunos, sobre todo por Flaminio y Priuli [93]. Se trataba de los *Comentarios a la Epístola a los Romanos* y al *Evangelio de S. Mateo,* de Bucero, y los *Discursos sobre los Salmos* del mismo Lutero. Carnesecchi, el primer libro que leyó fué ese *Comentario a las Epístolas de S. Pablo* que le había prestado Flaminio [94]. De Victoria Colonna nos dice el mismo Carnesecchi que leyó un comentario al Salmo: *Eructavit cor meum,* encontrándolo gustoso; luego se vió que era de Lutero [95]. En relación a Lutero, confiesa Carnesecchi en 1566 que por los días de Viterbo, Soranzo y él creían que era un gran hombre en cuanto a la doctrina y elocuencia; pero ni ellos ni Flaminio y Priuli aprobaban que se separara de la Iglesia ni en sus opiniones ni en la obediencia [96]. Al leer los libros luteranos, no es que comulgaran con todas sus opiniones, sino que se servían de sus inquietudes para encontrar la verdad, « imitando li Israeliti che tolsero gl'argenti alli Egiptii per servirsene negli loro bisogni *tanquam ab injustis possesoribus* » [97].

4. — Estos datos son suficientes para percatarse de que en Viterbo, más que en Nápoles, resonaban las disputas religiosas de Europa, y en concreto de Italia. Pero todavía es más interesante recoger el eco que encuentra la disputa en torno a la doble justicia, como fórmula de la justificación, porque en tal fórmula vieron la expresión teológica de sus ideas más caras. Contarini aparecía ante ellos como el campeón de la célebre teoría y Pole será quien le transmita la aprobación de los « spirituali ».

Ya aludimos al hecho de que Carnesecchi, al exponer en 1567 ante los inquisidores la doctrina enseñada por Valdés, identificaba ésta con la teoría de la doble justicia; según aquél, el español en su doctrina sobre la fe y las obras no negaba « ... che l'uomo giustificato non debba cercare di diventare giusto in se medesimo, sì come é in Cristo, acquistando l'abito di essa giustitia formalmencaritte, cioè procurando d'havere la giustitia inherente, mediante la carità diffusa nelli cuori nostri dal Spiritu Santo, et non conten-

[93] Ibid., 213-214.
[94] Ibid., 203.
[95] Ibid., 550.
[96] Ibid., 325-327.
[97] Ibid., 214.

tandosi solamente della imputatali et parcipatali per la fede »[98]. La terminología de la doble justicia no la hallamos en los escritos de Valdés; sí su contenido, velado más o menos en la dialéctica de la relación de la fe y las obras, de la fe y de la caridad, etc. De aquí que no se haya engañado Carnesecchi al identificar en una síntesis inconsciente ambas teorías.

¿Llegó Valdés a enterarse de la teoría de la doble justicia? Cabe la posibilidad, pero no nos atreveríamos a afirmarlo taxativamente. Tal teoría podía leerse en un libro estampado en 1538, el *Enchiridion* de Gropper, que en 1540 y 1541 tuvo buena acogida en Italia. Se sabe que personas piadosas y eruditas lo leían y que Cardenales como Contarini, Pole, Giberti y Cortese, cuyas relaciones de amistad con Flaminio, Carnesecchi, etc., nos son conocidas, lo aprobaron antes de 1541, según afirma el librero Antonio Putelletus al dedicar el libro a Hércules Gonzaga el 1 de febrero de 1541[99]. ¿Llegarían a leerlo en Nápoles Flaminio y Valdés?

De todos modos, la teoría tuvo la máxima oportunidad de divulgación al admitirla católicos y protestantes el 2 de mayo de 1541 en Ratisbona. Todavía estaban en Nápoles Flaminio y Carnesecchi junto a Valdés. Carnesecchi y Flaminio estaban en vísperas de marchar hacia Florencia, pasando por Roma. Quizá estaban en la Ciudad Eterna cuando su amigo Alvise Priuli intervino por encargo de Pole ante los Cardenales que estudiaban la fórmula en el Consistorio, reunido con ese motivo el 27 de mayo. Aunque al principio las cosas se llevaron con cierto secreto, es probable que Flaminio se enterara pronto del asunto; de ahí que quepa la posibilidad de que al mismo Valdés haya llegado la noticia y la substancia de la teoría. En todo caso, no existe ningún testimonio. Sus amigos, al reunirse en Viterbo, aceptarán la fórmula de Contarini como expresión ideológica de sus ideas más predilectas, animándole al Cardenal en la disputa que se levanta en torno a su catolicidad. Recojamos brevemente esa disputa.

5. — El mismo Contarini, convencido de la catolicidad de la fórmula de unión, pero consciente de su novedad, había provoca-

---

98 Ibid., 534.

99 Putelletus afirma que el libro « studiose a multis et piis et eruditis hominibus quotidie in omnibus fere librariorum flagitari », « opus hoc duobus singulari et eruditione et pietate viris collegis tuis Contareno Poloque ita probatum, ut ipsi omnium primi episcopo (Giberto) Roma illud legendum miserint ipsumque episcopum incredibiliter ejus lectione fuisse delectatum ». En Jedin, *Seripando*, II, 264, nota 2.

do su estudio y examen por parte de los teólogos católicos. En la misma carta del 3 de mayo, en la que anunciaba al Cardenal Farnesse la concordia lograda y en la que anotaba que tanto él, como Morone, Badía, Eck, Gropper y Pflung tenían la fórmula por católica, pedían que el Papa diera su parecer sobre ella [100]. Simultáneamente envió la fórmula a Hércules Gonzaga con una carta y un billete significativo, en el que le indicaba que debía fijarse particularmente en dos puntos: el primero, aquello de que no nos debamos apoyar en la justicia inherente, sino en la de Cristo que se nos imputa, — conclusión « verdadera, católica y muy pia », según Contarini, muy conforme con S. Juan, que afirma que no podemos estar sin pecado, y con el Salmo 142, que pide a Dios nos oiga en su justicia, y con el sentido de la Iglesia que confiesa necesitamos continuamente de su justicia —; el segundo punto, el hecho de que no aparezca en la fórmula el vocablo « mérito », ausencia que sería una simple condescendencia verbal con los protestantes, ya que nuestras obras respecto de Dios no pueden llamarse « mérito » según Santo Tomás y Escoto, sino « secundum quid » [101].

El teólogo de Hércules, Messer Angelo, puso algunas objeciones a la fórmula, que provocaron la célebre *Epistola de giustificatione* de Contarini del 25 de mayo de 1541 [102]. No nos detenemos en su examen; distinguiendo dos clases de justificación, la *primera* justificación o tránsito del estado de pecado al de la gracia, y la *segunda,* o sea crecimiento en la gracia, que por hacerse por medio de las obras buenas, puede decirse « justificatio operum », se detiene casi exclusivamente en la exposición de la primera justificación, justificación propiamente dicha, justificación por la fe. Esencialmente, se hace llegando por la fe, — la cual es la « fides formata per charitatem, seu efficax per charitatem » — a la doble justicia, a la inherente y la donada por Cristo, aunque no inherente [103].

---

100 Puede verse en « Historische Jahrbuch der Goerresgesellschaft » I (1880) 372 ss.

101 La carta de acompañamiento, en DITTRICH, *Regesten* ..., 539; el billete en CT, XII, 313-314.

102 Ha sido publicada repetidas veces. HÜNERMANN da un elenco de las ediciones en el prefacio a la ed. crítica de *Corp. Cath.* 7, 23-34. También puede verse en CT, XII, 314-322.

103 « Attingimus ad duplicem justitiam, alteram nobis inhaerentem, qua incipimus esse justi et efficimur consortes divinae naturae, et habemus caritatem diffusam in cordibus nostris, alteram vero non inhaerentem, sed

Ahora bien, se pregunta el mismo Contarini; supuesto que por la fe llegamos a la doble justicia, ¿en cuál de ellas debemos apoyarnos y por cuál debemos creer « nos justificari coram Deo, id est, sanctos et justos haberi », por la inherente o por la donada? La respuesta deja ver el mundo de sentimientos místicos e inexactitudes sobre el concepto de la justicia del hombre que impulsaban a todos los « spirituali » a defender su sistema. « Ego prorsus existimo pie et christiane dici, quod debeamus niti, niti inquam tamquam re stabili, quae certo nos sustentat, justitia Christi nobis donata, non autem sanctitate et gratia nobis inhaerente. Haec enim nostra justitia est inchoata et imperfecta, quae tueri nos non potest quin in multis offendamus, quin assidue peccemus ... Et idcirco in conspectu Dei non possumus ob hanc iustitiam nostram haberi iusti et boni ... Sed iustitia Christi nobis donata est vera et perfecta iustitia quae omnino placet oculis Dei, in qua nihil est, quod Deum offendat, quod Deum non summopere placeat. *Hac ergo sola certa et stabili nobis nitendum est, et ob eam solam credere nos iustificare coram Deo, id est, iustos haberi et dici iustos* » [104].

Para el piadoso Cardenal, esta doctrina, además de católica, no contenía términos equívocos. Por el contrario, tanto la fórmula de Ratisbona como la carta contariniana, hallaron una acogida difidente en la teología católica, encontrándolas equívocas e incompletas. El 29 de mayo, Ardinghello mandaba a Contarini en nombre de Farnese la respuesta oficial de Roma sobre la fórmula de unión, según las deliberaciones del Consistorio del 27 del mismo mes. En ella se dice que el Papa no tomaba posición ante la fórmula, pero que todos los que la habían visto, opinaban que las palabras podían haber sido más claras y que no se había evitado en este artículo toda ocasión de equivocidad [105]. En cuanto a los teólogos, ya hemos anotado la respuesta de Messer Angelo; además el amigo de Contarini, el Cardenal Sadoleto, no aprobó su carta « De justificatione », viendo la debilidad teológica e impugnando la idea de que la justicia inherente quedara destruída con las faltas leves [106].

Contarini vió en la respuesta de Roma la desaprobación y se apresuró en sus cartas a defender su doctrina, rechazando el re-

---

nobis donatam cum Christo, justitiam inquam Christi et omne ejus meritum ». *Corp. Cath.* 7, 28. Evita la palabra « imputata ».

104 Ibid., 7, 29-30.

105 Quirini, *Epp. Poli*, III, CCXXXI-CCXL.

106 CT, XII, 322-325.

proche de equivocidad [107]. Estas cartas muestran su catolicidad indudable, su caridad ferviente, su afán de acentuar el hecho de Cristo, fuente de nuestra salvación, pero a la vez revelan desconocimiento de la profundidad del problema debatido, y en consecuencia, no plena posesión de las fórmulas más adecuadas para expresar todo el contenido de la doctrina católica.

Donde su doctrina encontró una acogida plena fué en Pole y en el círculo que luego se forma en Viterbo a su alrededor, según queda anotado. Apenas enterado de la concordia en el artículo de la justificación, escribe una carta a Contarini desde Capránica el 17 de mayo de 1541, felicitándole por la unión obtenida que era un augurio de la concordia total en todos los artículos, ya que el de la justificación era el principal en las discusiones. Está plenamente conforme con el contenido de la fórmula, y como él no puede acudir a Roma para defenderla ante los Cardenales, manda a Priuli para que la recomiende ante aquellos que son sus amigos [108]. Efectivamente, Aluise Priuli trabajó ante Caraffa, Bembo, Loreri, Fregoso y Aleandro, de los cuales, sin embargo, sólo Fregoso intervino positivamente en defensa de la fórmula en el Consitorio del 27 de mayo.

La carta *De iustificatione* llega muy pronto a sus manos; Contarini la había enviado a Bembo, que la transmite a Pole y Victoria Colonna; le acompaña una carta con saludos para Flaminio, Badía y otros que la leerían también [109]. Pole, en carta del 19 de julio, le manifiesta el asentimiento pleno sobre su sentencia, que es « una margarita preciosa »; siente no haber podido asistir al Consistorio, en que se discutió el asunto, tanto por el afecto de amigo que tiene hacia Contarini, como por la piedad para Cristo, « cuius gloriam maxime illustrat ea, quam proposuisti de Justificatione sententia » [110]. La última frase nos revela que Pole está

---

107 Véase la carta a Farnese del 9 de junio en « Historische Jahrbuch der Goerresgesellschaft » I (1880) 478, y del 22 de junio en « Nuntiaturberichte aus Deutschland », Secc. 1, 7, 9, 13. En ellas le comunica que en el tratado *De justificatione* que había enviado a Bembo, hallarán el sentido que dan a la fórmula ratisbonense; en la carta del 22 explica la omisión de la palabra « mérito », — ya que Dios no puede decirse nuestro deudor y no acepta nuestras obras porque sean méritos, sino que son méritos porque El las acepta — y defiende la identidad de la expresión « fide efficaci per charitatem » y la de « fide formata charitate ». MORANDI, *Monumenti*, I, 2ª pars, 186-189.

108 QUIRINI, *Ep. Poli*, III, 25-26.

109 Carta del 11 de junio, en « Zeitschrift f. Kirchengeschichte », 3 (1879) 511. Aquí se puede ver el camino que seguían los escritos de tipo « evangélico » o « espiritual ».

110 QUIRINI, *Ep. Poli*, III, 23-30.

en la linea de Contarini no por un razonamiento teológico, sino por el sentimiento ascético-místico de la espiritualidad del « beneficio de Cristo ». Esto es más palpable en una carta del año siguiente en plena piedad del círculo de Viterbo y cuando ya Contarini estaba en la legación de Bolonia.

El Papa Paulo III recibió a Contarini en septiembre de 1541 con cordial acogida. En enero de 1542 le nombra Legado de Bolonia, donde entra en marzo del mismo año. Con todo, su influencia en la Curia había disminuído visiblemente, y una estela de desconfianza respondía a sus esfuerzos de proponer como católica su fórmula de justificación. Los de Viterbo le alentaban en esa labor. Es muy interesante a este respecto la carta de Pole del 1 de mayo de 1542; merece transcribirse porque da el clima espiritual de las célebres conversaciones espirituales. « Quanto al loco di S. Bernardo notato da vostra signoria reverendissima, dove parla così esplicitamente della Justizia di Cristo, l'havemo trovato e letto insieme con questi nostri amici con grandissima satisfazione di tutti, e considerando da noi la dottrina di questo uomo dove era fondata, e la vita insieme, non mi è parso meraviglia, se parla piú chiaramente che gli altri, avendo tutta la sua dottrina preparata e fondata sopra le Scritture sante, le quale nel suo interior senso non predicano altro che questa giustizia, et apresso avendo così bello commento per intendere quel che leggeva, com'era la conformità della vita, la quale gli dava continua sperientia della verità imparata, e per questo doveva esser resolutissimo. E se per questa via gli altri adversari di questa verità si mettessero a esaminare come la sta, cioé per queste doi regole delle scritture, con la esperientia, cesserìano senza dubbio tutte le controversie. Nunc enim errant quia nesciunt scripturas et potentiam Dei quae est abscondita in Christo, il quale sia sempre laudato, che ha comenzato revelare questa santa verità e tanto salutifera e necessaria a sapere, usando per instrumento V. S. Riv. per la quale tutti siamo obligati continuamente a pregare sua Divina Maestà, ut confortet quod est operatus alla gloria e benefitio di tutta la Chiesa, como femo tutti et in primis la signora marchesa (Vittoria Colonna), la quale senza fine si raccomanda a lei » ... [111].

La carta, a la vez que nuestra la posición resuelta de los de Viterbo en favor de la tesis de Contarini, revela el clima espiritual de aquel círculo. Este era el clima espiritual que acogía la doctrina contariniana, clima formado más por sentimientos ascético místicos que por razones teológicas. Se necesitaba la aportación de una teología serena y clarividente que recogiera todo el sentido cris-

[111] Ibid., III, 53-54.

tiano y católico de esa postura de los « spirituali », encerrándolo en fórmulas claras y plenas. Esto tiene lugar en el Concilio de Trento. De hecho, todas las personas que han salido a lo largo de este capítulo, vivieron la fórmula contariniana hasta la magna asamblea, creyéndola la más completa, por la sencilla razón de que no veían en la cuestión de la justificación otro problema que el de su causa eficiente. Acerquémonos ahora al Concilio, ya que en él se vieron representantes de la espiritualidad del « beneficio de Cristo » y se llegó por fin a la definición de los magnos problemas de la gracia.

CAPÍTULO DUODECIMO

RESONANCIAS DE LA ESPIRITUALIDAD VALDESIANA Y DEL « BENEFICIO DE CRISTO » EN EL CONCILIO DE TRENTO (1545 - 13 de enero de 1547)

SUMARIO:

I. - 1. Disolución del círculo de Viterbo, camino de Trento. - 2. « Spirituali », designados como oficiales del Concilio. - 3. Sesión V sobre el pecado original. El remedio del pecado original. - 4. Discusión sobre la concupiscencia de los regenerados. El Cardenal Pole y las faltas cuotidianas de los justos.

II. - 1. Sesión VI sobre la Justificación. Los votos de los teólogos menores. - 2. Los votos de los Padres sobre el primer estado de la justificación: San Felice, Obispo de Cava; Bertano, Obispo de Fano; Pate, Obispo de Worcester, etc. - 3. Julio Contarini, Obispo de Bellune; Galeazzo Florimonte, Obispo de Aquino, etc. - 4. Votos de los Padres sobre el segundo estado de la justificación: San Felice; incidente con el « Grecchetto »; Pate. - 5. El parecer de Pole, alejado del Concilio. Sobre las decisiones del Concilio; sobre la justificación. - 6. Discusión sobre la teoría de la doble justicia. Scripando y el evangelismo italiano. - 7. Discusión sobre la certeza de la gracia. - 8. El Decreto definitivo sobre la justificación y la espiritualidad del « beneficio de Cristo ». Reglas ignacianas sobre el modo de predicar en las cuestiones de la gracia. - 9. Acogida del Decreto por los « spirituali ».

I

1. — El círculo de Viterbo comienza a disolvere a raíz de la muerte de Gaspar Contarini, llamados sus miembros a otras latitudes de Italia por diversas causas, sobre todo por la primera convocación del Concilio de Trento. El piadoso Cardenal Contarini, benemérito como pocos en la defensa de la causa católica, moría el 24 de agosto de 1542, convencido de la validez de su fórmula de la justificación [1].

---

[1] DITTRICH, *Contarini*, 820-821, 847, 853.

Su muerte causó honda impresión en la Iglesia. En frase de Paulo III, en cien años el Colegio Cardenalicio no había sufrido pérdida tan irreparable [2]. Se puede suponer el sentimiento de tristeza con que recibirían la noticia sus amigos de Viterbo.

En el mismo mes de agosto, Carnesecchi tuvo que ausentarse de Viterbo y marchar a Florencia por la muerte de su padre; aquí tuvo ocasión de ver a Ochino y Vermigli en el convento de S. Domenico de Fiesole [3]. Poco después le llegaría el rumor de que ambos habían huído a tierras de herejes. Carnesecchi cae enfermo de cierta gravedad, lo cual origina una visita de Flaminio y la carta de congratulación de Bonfadio al enterarse de su convalecencia, en la que encontramos las célebres loas a Valdés.

El 16 de octubre de 1542 son nombrados Legados para el Concilio de Trento, convocado con Bula del 22 de mayo, Parisio, Morone y Pole. El 26 de octubre partía de Roma para Trento Pole, el 27 Morone y el 28 Parisio. A Pole acompañaba Flaminio, que se apresuró a escribir una carta sentida de despedida a Carnesecchi, revelando melancolía al recuerdo de los días que habían pasado en compañía; pero él tenía que seguir a su « rey », Pole [4].

Carnesecchi se traslada a Bolonia, y luego a Venecia, donde se encuentra con Donato Rullo [5]. Aquí se pone en relación con Baltasar Altieri, librero por el que pasan libros luteranos. Es ahora cuando sale la primera edición conocida del *Beneficio di Cristo* de 1543 en Venecia. Aquí el florentino tiene ocasión de volver a ver a sus antiguos amigos que pasan hacia el Concilio de Trento; por ejemplo a Pietrantonio de Capua, Arzobispo de Otranto, quien pudo darle noticias de la muerte de Valdés [6]. No abandona las inquisiciones religiosas; así se interesa en la disputa en torno a la presencia de Cristo en la Eucaristía, que va tomando cuerpo en la secta zuingliana. A este propósito Flaminio le escribe el 1 de enero de 1543 la carta en torno a la Eucaristía que hemos recordado anteriormente [7].

La convocación del Concilio, sin embargo, viene a fracasar, por la tensión política originada con la guerra de Francia contra el Emperador. El anunciado Concilio de Trento debió suspenderse el

---

[2] Pastor, *Historia de los Papas, XII, Apend.*, 57, p. 564.

[3] Carnesecchi, *Proceso*, 519.

[4] Cfr. *Marci Antonii Flaminii, Carminum Libri VIII*. Nunc meliori ordine digesti, aucti et illustrati a Francesco Maria Mancurto Forocorneliensi. (Patavii 1727) 123.

[5] Carnesecchi, *Proceso*, 199.

[6] Ibid., 511-512.

[7] Cfr. Paladino, *Opuscoli e lettere di riformatori italiani*, I, 74-79.

6 de julio de 1543. Pole puede volver de nuevo a Viterbo con Flaminio. En 1544, Morone fué nombrado Legado de Bolonia en medio del contento de sus amigos « spirituali » [8].

2. — Pero el camino del Concilio estaba abierto. Bastó que volviera la paz a la Cristiandad con el Tratado de Crespy del 17 de setiembre de 1544, para que el Papa Paulo III expidiera el 19 de noviembre la Bula de Convocación *Laetare Hierusalem,* anunciando la apertura para el 15 de marzo de 1545 [9]. El 6 de febrero de 1545 fueron nombrados Legados Conciliares los Cardenales del Monte, Cervini y Pole. El Cardenal inglés se detuvo en Roma algo más tiempo que los otros dos legados, partidos a finales de febrero, por temor a las insidias del Rey de Inglaterra, que tan preocupada tenían a Victoria Colonna. Pole llega a Trento el 4 de mayo de 1545 y encuentra una acogida muy afectuosa en el Príncipe-Obispo Christóforo Madruzzo, que está en relaciones epistolores de amistad con varios de los valdesianos y con damas como Julia Gonzaga y Victoria Colonna [10]. De activo « Comisario » del Concilio, encuentra al Obispo de Cava, Tomás Sanfelice. La apertura efectiva del Concilio tiene lugar el 13 de diciembre de 1545.

En los primeros días, el nombramiento de algunos oficiales del Concilio, giró en torno de algunos amigos de Valdés. Así el Papa pensó en Flaminio para Secretario del Concilio y Farnese escribió en este sentido a los Legados el 30 de diciembre. Sus cualidade humanísticas le recomendaban y se confiaba que Pole le hiciera aceptar el cargo. Flaminio se excusó con su falta de salud, y el 4 de enero se confió provisoriamente a Angelo Masarelli, secretario íntimo de Cervini. Todavía Su Santidad pensó en Priuli, pero éste declinó la oferta y ya desde abril de 1546 venía tácitamente reconocido como Secretario Masarelli, que cumplirá el oficio con una laboriosidad nunca bastantemente agradecida por los historiadores [11]. Aunque ambos « valdesianos » no aceptaran un

---

[8] Véase la carta de Carnesecchi, unido a Morone por amistades de familia, a Gian Battista Scoto, del 30 de abril de 1544, en que pondera el gran beneficio que Dios ha concedido a Bolonia, dándole por Legado a Morone, tan apto para gobernarla in « spiritualibus et temporalibus ». A la vez le envía « un quinternetto », una obrita de Valdés para que le copie y luego se la devuelva. *Proceso,* 538-541.

[9] CT, IV, 385-387.

[10] Puede referirse a esta venida la nota de Antonio Paleario en carta a Lampridio: « Polus legatus est Tridentum. Flaminius una proficiscitur, una Priulus et fortasse Carnesecius, animae quales neque candidiores terra tulit ». Antonii Palearii, *Opera* (Iene 1728) 471.

[11] Véase la carta de Farnese a los Legados, del 31 de diciembre de 1545 en CT, X, 290; la de los Legados a Farnese, del 5/6 de enero de 1546, notifi-

cargo tan importante, ellos, juntamente con todos los amigos, no pudieron menos de seguir con interés los pasos del gran Concilio y el proceso de las disputas y definiciones tridentinas; en ellas se decía la última palabra sobre doctrinas que habían sido el centro de tantas conversaciones « espirituales ». No podemos por tanto dejar de asomarnos un poco a la gran asamblea, tanto más cuanto en ella se dejaban oir voces que representaban la espiritualidad del « Beneficio de Cristo ».

3. — Aquí sólo nos interesa la primera época del Concilio, las sesiones quinta y sexta, en las que se concentran los ingentes esfuerzos realizados en la elaboración de los decretos sobre el pecado original y la justificación [12]. Se extienden desde el día 24 de mayo de 1546 al 13 de enero de 1547, en que se promulga el decreto de la Justificación, documento dogmático, el más transcendental del Concilio. En esas sesiones fueron sometidas a definitivo estudio las relaciones morales del hombre con Dios aportando la contribución de su ciencia y buena voluntad representantes de todas las escuelas de teología y modalidades de espiritualidad. Aquí brevemente notaremos las resonancias que tiene en el Concilio la espiritualidad del « Beneficio de Cristo », y por tanto, parcialmente la espiritualidad valdesiana; en otros términos, las resonancias del « Evangelismo italiano ».

---

cándole que Flaminio no aceptaba; en CT X, 298. Finalmente la carta de Farnese del 30 de enero, en que le dice que « Sua Santità » piensa en Priuli y en la que tranquiliza a Flaminio, preocupado por la impresión que podía haber causado su renuncia en el Papa; en CT, X, 322, nota 4. Palavicino insinúa la sospecha de que el humanista renunció al cargo, por afecto a opiniones, contra las cuales temía que debiera escribir en el Concilio. (*Storia del Concilio di Trento*, II, 79). Igualmente el editor de Becadelli, al editar la carta de Flaminio a Contarini por la que se excusa de acudir con el Cardenal al coloquio religioso de Worms en 1540, exponiendo su falta de salud y desconocimiento de la polémica entre luteranos y católicos, anota que la verdadera causa era que el humanista estaba imbuído ya en los errores de Valdés (Morandi, *Monumenti*, I, 2ª pars, 92, nota 6). No fueron los únicos que sospecharon tal origen en la renuncia de Flaminio; aparte de la pretendida tendencia hacia la herejía en el humanista, debieran probar los tales que las causas aducidas por éste para excusarse no eran verdaderas, lo cual creemos que no se logrará probar. Cfr. E. Costa, *M. Antonio Flaminio e il card. Alessandro Farnesse*, en « Giornale Stor. della Lett. Ital. », X (1887) 384-387, donde se prueba la realidad de la falta de salud que padecía Flaminio.

[12] Algunos de los prelados, que pueden llamarse representantes de la espiritualidad del « beneficio de Cristo », se distinguieron por su afán reformador en el Concilio; no es éste el lugar de anotar su contribución en este punto. Algunos de ellos fueron de los que propugnaron que se tratara en el Concilio de las cuestiones disciplinares antes que de las dogmáticas.

La espiritualidad del « Beneficio de Cristo », según hemos visto, partía de la consideración de la realidad pecadora del estado del hombre después de la caída; es decir, insistía en recordar la realidad del pecado original y de sus consecuencias. El Concilio definió sobre el asunto en la sesión quinta del 17 de junio de 1546; habían precedido sesiones de estudio intensivo, iniciadas el 24 de mayo [13]. Hallamos escaso eco de aquela espiritualidad en la labor preparatoria del Decreto; y es que convenía con éste, en la afirmación de la caída original y de la realidad de la enemistad con Dios y peso de la concupiscentia con que nace todo hombre. Solamente al tratar de su remedio y de la vitalidad de la concupiscencia que queda en el regenerado, se oyen algunas voces que anuncian las posturas sobre la justificación, que veremos en la sesión siguiente.

Respecto del remedio del pecado original, se afirmó generalmente que es el Bautismo; algunos subrayaron que el primero y principal remedio es la pasión de Cristo, el segundo el bautismo por el que se nos aplica aquélla [14]. El de Siracusa dijo que los remedios son dos: el bautismo y la fe. Pero alguien indicó que el bautismo y la fe eran una misma cosa, puesto que el bautismo no purificaba si no es por la fe; de ahí que se llama sacramento de fe.

El decreto definitivo dirá que el único remedio es el mérito de la Pasión de Cristo, que se nos aplica por el bautismo [15]; nada dice de la fe, de la cual se tratará en el proceso de justificación del adulto. Pero las respuestas de algunos Padres, muestran ya el vivo sentimiento de la Pasión de Cristo, como fuente de justificación, y la valoración del acto de fe del adulto, que tan acentuados hemos visto en la espiritualidad del « Beneficio de Cristo ».

4. — Todos los Padres coincidieron en afirmar que en el bautismo desaparece totalmente la razón formal del pecado, y que la concupiscencia queda como ocasión de mérito y para labrar nuestro crecimiento en la gracia. A propósito de la concupiscencia tiene lugar una discusión en los días 4 y 5 de junio, y se renueva al proponer el día 8 el Presidente del Concilio Cardenal del Monte, el examen del decreto para su aprobación definitiva. El Obispo de Mallorca, T. B. Campegio, desaprobó en la congregación del 4 de

[13] Véase sobre la doctrina pretridentina y tridentina acerca del pecado original en el Concilio de Trento, la tesis doctoral del P. Luis Penagos, S. J. *La Doctrina del pecado original en el Concilio de Trento*, en « Miscelánea Comillas » 4 (1945) 127-273.

[14] CT, V, 182-185.

[15] DB, 790.

junio la afirmación del General de los Servitas, Bonuccio, del 31 de mayo de que la concupiscencia podía llamarse pecado después del bautismo; creía que había citado los Santos Padres en favor de los protestantes [16]. Bonuccio se defendio al día siguiente, volviendo a afirmar que la concupiscencia puede llamarse pecado en cuanto inclina a él y anotando que al sostener que en el bautismo desaparec toda razón de pecado, no se condenaba a los doctores nuestros [17]. Se refería a la escuela agustiniana que hablaba de la concupiscencia como objeto de odio divino, doctrina que defendió el General de los Agustinos, Seripando, en las Congregaciones del 5 y 8 de junio y en dos opúsculos que escribió por entonces, *De peccato originali* y *De concupiscentia* [18].

En la congregación del 5, Seripando desaprobaba la frase del canon quinto: « In illis (renatis) enim nihil odit Deus », porque la concupiscencia es odiada por Dios [19]. Lo mismo defendió en la junta de teólogos del 11 [20]. La frase, sin embargo, no fué suprimida y pasó en la Congregación del 14 de junio a la aprobación general; en esa Congregación tuvo lugar una intervención del Legado, Pole, muy significativa. Comenzó poniendo de relieve la importancia de la cuestión y afirmando que por experiencia sentimos el pecado original, aunque no sepamos definir su naturaleza profunda, según aparecía en el mismo Concilio en el que las opiniones eran conformes en todo, menos en definir su naturaleza. En cuanto a las palabras: « In renatis nihil odit Deus », no veía cómo pudieran decirse verdaderamente, ya que sabemos que hasta los santos decían, llevados por la verdad y no sólo por la humildad, el « dimitte nobis debita nostra » por la faltas cotidianas; teniendo en cuenta que padecemos tantas « imbecillitates ... infirmitates », convenía andar muy cautos en la definición *para que no se crea que los bautizados eran impecables* [21].

En Pole hablaba la religiosidad de los « spirituali ». Son típicas la alusión a la experiencia, como fuente de conocimiento, y la preocupación de tener en cuenta los defectos y taras cotidianas que se escapan hasta en nuestras buenas obras, por las que necesitamos pedir perdón diariamente, que tan viva hemos visto en

---

[16] CT, V, 184.
[17] CT, V, 195.
[18] Los opúsculos pueden verse en CT, XII, 541-553. Sobre la doctrina de Seripando sobre la concupiscencia en el Concilio, cfr. Penagos, op. cit., 191-195; Jedin, *Seripando,* I, 354-364.
[19] CT, V, 203-218.
[20] CT, V, 218.
[21] CT, I, 75; Protocolo de Severoli.

el mismo Morone. Ciertamente ninguno de los Padres, pensaba que los bautizados fueran impecables; la frase se refería a la total destrucción del pecado por el bautismo.

¿Afirmaba Pole que a Dios desagradaba la concupiscencia? Así lo entendieron algunos Padres, como el Obispo de Lanciano [22]; así lo supuso Seripando, que escribiría el opúsculo *De concupiscentia,* como saliendo a su defensa: Pro dictis Poli [23]. Con todo, Pole, según el protocolo de Serevoli, no habla de concupiscencia sino de faltas actuales, no de « infirmitas », sino de « infirmitates et imbecillitates ». Ciertamente que esas faltas actuales vienen de la vitalidad de la concupiscencia, pero creemos que a Pole no le preocupaba la cuestión de si la concupiscencia remanente después del bautismo, y que no era formalmente pecado, podía llamarse pecado y desagradaba a Dios, sino la de que no se diera pie en las palabras del decreto a la creencia de que los bautizados eran impecables. Seripando venía de una escuela, la agustiniana, y la representaba en este punto; Pole representaba a esa espiritualidad, que aun en el regenerado descubría un hombre imposibilitado de apoyarse en sus obras, por estar llenas de imperfecciones cotidianas y, por tanto, necesitaba apoyarse en la misericordia de Dios y en la eficacia del « Beneficio de Cristo ». Tal preocupación la vamos a ver en la sesión sobre la justificación.

El 17 de junio tuvo lugar la sesión solemne en que se promulgó el decreto sobre el pecado original. La frase tan discutida, apareció definitivamente en él. El Obispo de Cava, Sanfelice, que ya al tratar de las consecuencias del pecado original el 31 de mayo, se mostró confuso, fué el único que se adhirió al punto de vista que había defendido Seripando en las congregaciones anteriores [24].

II

1. — El Decreto sobre el pecado original preparaba el terreno a la laboriosa y admirable sesión siguiente, sobre la justificación. El 21 de junio el Cardenal Marcelo Cervini proponía a los Padres la ardua empresa de elaborar el Decreto sobre la Justificación, que se preveía difícil de sistematizar, ya que hasta la fecha no había

---

[22] CT, V, 221.

[23] CT, XII, 549-553.

[24] CT, V, 240. Seripando, Bonuccio y amigos dieron también el 'placet'. En la sesión hubo reservas de algunos padres dirigidas por Pacheco que encontraba insuficiente la conclusión del Decreto en sus afirmaciones respecto a la Santísima Virgen.

sido estudiada conciliarmente en su conjunto. La protesta del Legado fué favorablemente acogida, lo mismo que la del Cardenal Pacheco que pidió que se iniciara el estudio oyendo a los teólogos menores. Efectivamente, del 22 al 28 de junio treinta y cuatro doctores del clero secular y regular dieron su parecer en seis congregaciones sobre seis artículos o cuestiones bien elegidas, que abarcaban el problema de la justificación desde su fase preparatoria hasta la conservación y acrecentamiento de la misma [25].

En los votos de los teólogos ya se dibuja con claridad el esquema sobre la esencia de la justificación, sobre sus causas y sobre la manera de prepararse el adulto. Con todo, se advierten en algunos de ellos imprecisiones y modos de decir menos exactos, que irán corrigiéndose al correr de las sesiones de estudio; más aún, encontramos unos pocos conceptos equívocos que lindan con la doctrina luterana y que fueron juzgados desfavorablemente por el Concilio. Nos interesa recogerlos aquí por la similitud con conceptos del evangelismo italiano.

Sobre el primer artículo — Quid sit iustificatio —, todos convinieron « in re » [26]; al llegar en el segundo a la cuestión de las causas, o sea qué es lo que hace Dios y qué se requiere de parte del hombre, cuatro teólogos limitaron el concurso del libre albedrío al papel de mero receptor, no verdadero agente de obras dispositivas. Eran los agustinos Aurelio de Roccacontrata y Gregorio Prefecto de Padua, el dominico Gregorio de Siena y el servita Lorenzo Mazzocchi, los cuales afirmaban que el libre albedrío solamente concurría de una manera pasiva. Massarelli anota a propósito de ellos, « *qui non satis videntur catholice loqui* » [27].

El dominico Juan de Udine, Prior de S. Lorenzo en Trento, se unió a los cuatro teólogos citados en la explicación de la frase « hominem justificari per fidem », que era el objeto de la tercera pregunta: sus declaraciones sobre la causalidad de la fe en la justificación parecieron demasiado emparentadas con el concepto protestante, ya que afirmaban que la fe nos justifica, « porque somos

---

[25] Los artìculos eran los siguientes: 1. Quid sit ipsa justificatio quoad nomen et quoad rem, et quid intelligatur per justificari hominem. — 2. Quae sit causa justificationis, hoc est: quid efficiat Deus, quid requiratur ex parte hominis. — 3. Quomodo intelligendum sit iustificari hominem per fidem. — 4. An et quomodo opera faciant ad justificationem, ante et post. Item de sacramentis. — 5. Declaretur quid praecedat, quid concomitetur, quid sequatur ipsam iustificationem. — 6. Quibus auctoritatibus Scripturae, aut sacrorum Conciliorum, aut Sanctorum Patrum, sive Traditionum Apostolicarum ea, quae statuenda sunt, fulciantur. Ct, V, 261, 25 ss.

[26] Suma de las sentencias de los Teólogos: CT, V, 280.

[27] CT, V, 280.

justificados, cuando firmemente creemos recibir la remisión de los pecados por los méritos de Cristo » [28]. La postura de aquellos cuatro teólogos ante la pasividad del libre albedrío en la justificación estaba unida al concepto que tenían sobre el valor de las obras antes y después de la justificación, — cuarta pregunta —. Efectivamente Roccacontrata afirma que las obras son meras condicione, no disposiciones verdaderas para la justificación; y después de ella, las obras no hacen al hombre más justo, aunque le hagan merecedor de la vida eterna [29].

Según se puede observar, los puntos en que difieren los teólogos citados son la cuestión del concurso y valor de la acción humana y el concepto de fe justificante. Sus afirmaciones sobre la pasividad del libre albedrío nos recuerdan las frases de Valdés sobre que el hombre no pone nada en la justificación, lo cual es ya poner algo por la inclinación que tiene a justificarse por sus propias obras. En el concepto de fe justificante, el español acentuaba el elemento de « aceptar como suya la justicia de Dios en Cristo », pero a la vez sugería que el justo goza de la justificación porque la cree. En cuanto al valor de las obras, antes de la justificación, Valdés decía lo mismo que ellos al afirmar que se requieren y que existen, pero no son ellas las que mueven a Dios, no concibiéndolas como disposiciones positivas. Respecto de las buenas obras después de la justificación, la dialéctica valdesiana y del *Beneficio de Cristo* va en dirección contraria a la de aquellos teólogos: las obras no merecen la vida eterna, pero sí aumentan la gracia en esta vida y la gloria en la otra.

Respecto de los demás teólogos, en algunos encontramos inexactitud de términos, comprensible en este primer estadio sobre la justificación. Así, el español Francisco Herrera nos dice que la fe es « causa instrumentalis proxima » de la justificación, concepto que hallamos ya en el libro del *Beneficio de Cristo* y en uno de los *Tratatelli* [30]. El carmelita siciliano Vicente di Leone, nombrado en 1548 Obispo de Bosa, y de ideas teológicas sólidas,

---

[28] « ... fidem nos justificari, quia dum firmiter credimus, nos recipere ex meritis Christi remissionem peccatorum, justificeamur ». CT, V, 280.

[29] « Opera requiruntur sed non sunt dispositiones effectivae quasi Deum moveant ad justificandum, sed quod movetur sola sua gratia; requiruntur tamen ante et post. Fides justificat, opera salvant. Igitur post justificationem opera non faciunt justiorem, sed faciunt hominem dignum et meritorium vitae aeternae ». CT, V, 264.

[30] CT, V, 263.

no evitó bien la idea de « mano aprehensora » al definir la fe justificante [31].

Al tratar Leone de las causas de la justificación, rechaza la afirmación de los « luteranos » de que « sola fides justificat »; lo prueba por la doctrina de esos mismos « luteranos »: en primer término, ellos mismos ponen como causa a Dios, poniendo la « imputación gratuita » por la misericordia de Dios; en segundo lugar, según ellos, « fides justificans non est sola et nuda fides, sed habet sibi comitem spem et charitatem », ya que cuando el hombre considera las promesas divinas lo hace por la fe; pero cuando asiente firmemente (firmiter) a esas promesas, no lo hace solamente por la fe, sino también por la esperanza y la caridad; pues asiente firmemente porque firmemente espera, y firmemente espera porque ama firmemente. Por lo tanto, concluye Leone, si la fe justificante tiene como compañera la esperanza y la caridad, y para que la fe justifique se requiere el movimiento de la esperanza y la caridad, no es sola la fe la que justifica [32]. El análisis de los actos antecedentes a la justificación, llevado a cabo por una teología renovada, derivaría en el mismo Trento a una más exacta distinción y jerarquización de los actos sicológicos de las tres virtudes teologales.

---

[31] Así nos dice que « fides apprehendit justitiam Christi quo justificati sumus ». En J. OLAZARÁN, S. J., *Nuevo voto Tridentino del Carmelita Vicente de Leone*, en RET, 11 (1942) 176, 217, 677, 257.

[32] J. OLAZARÁN, art. cit., 674. Es curioso que Vicente de Leone está hablando contra los « luteranos », y se basa en su doctrina; sin embargo, ese principio de que la fe que justifica, no es « nuda fides » sino que está acompañada de la esperanza y de la caridad, es del evangelismo italiano; el mismo engranaje entre los actos sicológicos de las tres virtudes hemos visto en los escritos de Valdés. En todo caso, da la impresión Leone de no percatarse del profundo problema, contenido en la fórmula peligrosa y parece admitir como bueno el complejo de los actos de fe, esperanza y caridad en el acto de asentir con firmeza a las promesas divinas, necesario para la justificación. Notemos que no es raro encontrar en los escritos de la época pretridentina el uso de expresar con el único termino de « fe » el complejo sicológico de las tres virtudes teologales. En el mismo Trento, en el sermón de diciembre de 1545, Ludovico Nogarola, el único laico que tuvo el honor de dirigir la palabra a los Padres de Trento en una función litúrgica, subrayó el nexo de las tres virtudes teologales; en su unión, que se expresa también con el simple término de « fe », consiste la justificación. Cfr. H. JEDIN, *Un laico al Concilio di Trento: il conte Lodovico Nogarola*, en « Il Concilio di Trento », 1, (1942) 29. Sería interesante encontrar los escritos de este erudito Conde sobre el pecado original y la justificación, opúsculos no descubiertos todavía, permitirían comparar la exactitud teológica con la de la espiritualidad valdesiana.

Es probable que si poseyéramos el voto de los 34 teólogos que lo emitieron, podríamos encontrar más inexactitudes sobre esta cuestión [33]. Pero ellas no modificarían el juicio favorable a la recta dirección que dieron al asunto, según se desprende del resumen de cada voto y de la *Summa,* que hizo el Secretario del Concilio. Con razón los Padres del Concilio pudieron juzgar su aportación como de una gran luz proyectada en la difícil cuestión [34]. En ellos, se encuentra menos inexactitud que en varios prelados, indudablemente de menor formación teológica.

2. — Terminadas las deliberaciones preliminares de los teólogos, el 30 de junio, los Legados presentan al Concilio el programa sobre el que los Padres debían dar su voto. En él se distinguían acertadamente tres estados en la justificación para ordenar con más claridad las disputas del Concilio: el paso de la infidelidad a la primera gracia por el bautismo o primera justificación; la conservación y perfeccionamiento de la primera gracia y la recuperación de la gracia por el pecador [35].

Es esta primera manifestación del parecer de los Padres, la que tiene más interés para nosotros, porque presenta limpias las ideas que llevan al Concilio sin el perfeccionamiento o rectificación que algunas recibirán en los estudios magistrales de la asamblea; es precisamente en esta primera fase conciliar donde encontramos resonancias ciertas de la espiritualidad valdesiana y del « Beneficio de Cristo ».

El 6 de julio, el Obispo de Cava, a quien ya conocemos, responde a las preguntas que los legados presentaron sobre el primer estado de la justificación: ¿Cómo se aplican los méritos de Cristo

---

[33] E. Ehses en la edición goerresiana sólo reproduce el voto de Salmerón. CT, V, 265-272 — y el de Antonio de Pinarolo — CT, V, 275-277. El P. Olazarán ha publicado los de Cenomano, Leone y Visdomini según el códice 614 de la Universidad Gregoriana de Roma, presentado y descrito por el P. E. Lennerz, *Votem auf dem Konzil von Trient über die Rechtfertigung,* en « Gregorianum » 15 (1934) 577-588. J. Olazarán, *Un voto desconocido del teólogo tridentino Ricardo Cenomano* en « Estudios Eclesiásticos » 16 (1942) 453-471. Id., *Nuevo voto tridentino del carmelita Vincente de Leone,* en « RET », II (1942) 649-680. Id., *Una intervención tridentina del Menor Conventual Francisco Visdomini,* en « Estudios Eclesiásticos », 18 (1944) 307-330.

[34] CT, X, 546.

[35] CT, V, 281-284. Las deliberaciones sobre el primer punto ocupan nueve congregaciones del 5-14 de julio. Del 15-23 de julio se estudian el segundo y tercer estado de la justificación. Ya el 15 de julio se elige una Comisión de 4 miembros para redactar el Decreto sobre la justificación, cuya primera redacción será discutida en agosto.

nuestro Salvador? ¿Qué hace Dios? ¿Qué se requiere de parte del hombre? ¿Si las obras responden a la justificación, y en qué manera? ¿Qué es la justificación y cómo se ha de entender aquello de que el hombre es justificado por la fe? [36]. La dialéctica del proceso de la justificación que propone Sanfelice es la misma que la del *Beneficio de Cristo*. El entendimiento, ilustrado por la sabiduría divina, se da cuenta de la propia miseria y se conoce « ex omni parte pravum » por el testimonio de la ley natural y mosaica y por el testimonio de la propia conciencia. La misma sabiduría divina le da a conocer el remedio: « misericordiam et justitiam Dei quae est in Chisto Jesu ».

Se trata ahora de llegar a esa justicia por la fe, don de Dios. « Ahora bien, — traducimos sus palabras —, una vez que Dios ha ilustrado nuestra inteligencia, ha rectificado nuestra voluntad y nos ha dado aquella fe viva, que lleva unidas íntimamente la esperanza y la caridad, — « fidemque illam vivam quae spem et caritatem conjuntissimas habet » — no espera en cuanto hemos de ser justificados a que le esperemos a El y que le amemos, sino que apenas la inteligencia concibe por la fe el misterio de la redención y la voluntad se llega a persuadir de tal manera de la misericordia de Dios que ya no puede dudar, en ese momento se perdonan los pecados ».

El impío, por tanto, se justifica por la fe sola; por la fe, porque es función suya y no de la caridad ni de la esperanza, aunque siempre están adheridas a ella el « aprehendere hanc Dei misericordiam et justitiam ». Además se justifica el impío por la fe, ya que por su medio se le dió a conocer Dios y le hizo ver su propia miseria. La fe es un don de Dios; las obras anteriores a la justificación no son ni disposiciones ni mérito de congruo [37].

La sentencia de Sanfelice fué juzgada muy desfavorablemente; redactada bajo la alternativa de fe y obras confusa al aplicar la fórmula, — « fe viva a la que están unidas la esperanza y caridad », — al proceso de la justificación, quizá pareció más emperentada con la doctrina protestante de lo que estaba [38].

---

[36] CT, V, 281.

[37] CT, V, 294-296.

[38] Severoli hace este comentario: « Qui (Cava) adeo in iustificatione omnes partes tribuit Christo, ut nihil ex parte hominis concurrere contenderet, nisi quatenus a Deo moveatur. Addidit etiam nostra bona opera nihil ad justificationem facere, nec quidquam esse nisi signa ejus qui jam justificatus sit » (CT, I, 86). Masarelli es más escueto y menos exacto: « laudavit gratiam extenuavitque prorsus opera, et quod fide sola sine caritate iustificamur » (CT, V, 291). Adviértase cómo la fórmula « fide quae spem et charitatem coniunctissimas habet » se convierte en « fide sola *sine* charitate ».

El 8 de julio, Bertano, obispo de Fano, disertó por dos horas, según nos dicen los diarios, después de la recepción de los Legados del Rey francés, « clausis foribus, remotis non conciliaribus ». Bertano distinguía tres especies de fe: histórica, que pueden tener los demonios; fe de milagros y fe evangélica, la cual es aquella « quae per dilectionem operatur, qua credimus per Christum nobis peccata condonari ». La justicia o justificación es también triple: Justicia de Dios prometida; Justicia de Cristo imputada y justicia de las obras.

La justicia que nos justifica es esa de Cristo imputada; pero solamente cuando la llegamos a hacer nuestra por la fe. ¿Por qué especie de fe? Por la « evangélica »: « Nostram autem efficimus justitiam Christi per fidem inquam non solam, ut Luterus dixit, sed concomitantem spe et caritate. Spe inquam qua credimus per merita Christi peccata nobis condonari. Hanc nos fidem vivam appellamus, quae sine operibus stare nequit » [39]. Los Luteranos, por tanto, disentirían en que afirman que sólo la fe, excluídas la esperanza y la caridad, es la que justifica. Como puede verse, el concepto de fe viva, que justifica, de su relación con las obras es el mismo que hemos leído en los escritos de Valdés y en el *Beneficio di Cristo*. La inserción de Bertano en este punto en la mentalidad de esta espiritualidad parece evidente. Desgraciadamente no poseemos su voto completo.

El día 9 se pueden recoger también conceptos semejantes o por inexactitudes de terminología o por real parentesco ideológico. El Obispo de Termoli, responde rectamente a la pregunta de la cooperación del hombre, pero en la explicación de la frase « fide justificari », habla de la fe como órgano aprehensor de la justicia de Cristo. Así afirma que el hombre se justifica por la fe, « no en cuanto la fe merezca la justificacin, sino en cuanto la fe misma como instrumento nos hace patentes la misericordia y la gracia renovadora de Dios. Pues nadie ni de otra forma sabe que se le perdonan los pecados si no es creyendo que Dios no le imputa los pecados en atención a Cristo » [40]. En parecida perspectiva explica la célebre frase el Obispo de Siracusa, que afirma que por la fe queda el hombre iluminado y por ella aprehende la justicia de Cristo y la hace suya [41].

Es una pena que no poseamos el voto del Obispo de Worcester, Pate, inglés y amigo de Pole, con el que entró en Trento el 4

[39] CT, I, 88; V, 309-310.
[40] CT, V, 319.
[41] CT, V, 320.

de mayo de 1545. Leyó la fórmula el 9 de julio, y la resume Marco Laureo, que ayudaba a Masarelli a compilar los pareceres de los Padres, diciendo que disentía de los demás, al afirmar que el libre albedrío concurría sólo pasivamente a la justificación y que la sola fe era el instrumento de la justicia. Además, añade Laureo, pareció excluir el mérito de las obras después del justificado, aunque afirmaba que eran necesarias porque Dios así lo quería [42]. Las últimas palabras se relacionan con lo que dirá el 20 de julio sobre los dos restantes estados de la justificación. Pate, por tanto, parece que seguía la tendencia doctrinal de su amigo y connacional Pole, y demás representantes de los « spirituali ».

Son muy interesantes para nuestro propósito los votos del día 10. En el de Pedro Agustín, obispo de Huesca, hallamos afirmado que se nos comunica la justicia de Cristo por el Bautismo y la fe, la cual fe es lo principal, con tal que sea « verdadera y viva »; la fe muerta a nadie justifica, porque a nadie vivifica, ya que el justo vive de la fe [43]. Anotamos la afirmación del español no porque esté en conexión con la espiritualidad del *Beneficio de Cristo,* sino por el uso de los términos « fe verdadera y viva », sin ulterior alusión al complemento de la caridad, que ya encontramos usados en el *Diálogo de Doctrina Cristiana* valdesiana.

3. — El voto de más interés para nosotros es el del obispo de Bellume, Julio Contarini, sobrino del gran Cardenal Gaspar. En él, a nuestro juicio, nos hallamos ante el voto que mejor representa las ideas de la espiritualidad del « Beneficio de Cristo » y del evangelismo italiano. Merece un análisis algo detenido. El comienzo es ya significativo. Basándose en el mandato del Señor de predicar el Evangelio a toda criatura, anota que en el Evangelio se puede hallar todo lo perteneciente a la salvación; así él expondrá simplemente lo que ha aprendido en la lectura del Evangelio, de las Epístolas de S. Pablo y del Viejo y Nuevo Testamento.

En seguida precisa que él hablará no de la fe « histórica », sino de la « verdadera y viva », « quae caritatem et dilectionem habet conexam ».

¿Cómo se dispone a la justificación el hombre? Puesto que las obras no tienen ningún valor antes de la justificación en cuanto a merecer, parece lo más seguro y pío el atribuir toda la disposición a la bondad y piedad de Dios.

---

42 CT, V, 373.
43 CT, V, 329.

Luego nos llama Dios por medio de un interior movimiento « ad meliora » y nos propone ante los ojos la cruz y todos los méritos de Cristo en que puede leerse la inscripción: « Haec est remissio peccatorum ». Hace falta nuestro consentimiento; pero dada nuestra mala inclinación, éste no vendría, si la disposición divina no precediera influyendo en el entendimiento y voluntad para que « libenter, nulla obstante vi et repugnantia carnis, quae foras mittenda est per novi hominis inductionem, libere et ex animo huic motui assentirentur ». Dado el consentimiento, el hombre oye en su interior el sabrosísimo mensaje que le dice: « Remittuntur tibi peccata tua »; así es hecho justo y fiel porque recibe el don de Dios, la fe, « per quam fidem applicantur ei merita Christi Salvatoris nostri nullis consideratis operibus legis », según afirma S. Pablo en la Epístola a los Romanos, 3, 28.

¿Es que se rechazan las obras? se pregunta Contarini. De ningún modo, antes bien se reafirman como necesarias, según testimonia el mismo S. Pablo, al decir que por la fe no se destruye, sino que se establece la Ley (Rom. 3, 31). El hombre, ahincado en la fe y muerto al pecado por ella, se siente renovado y al verse circundado de beneficios, se enciende en un admirable amor y dilección, de tal manera que nada tenga por más agradable y amable que el vivir con temperancia. Vive en una paz dulcísima internamente, porque todos los movimientos de las pasiones obedecen a la razón, y externamente, porque a todos ama y a nadie odia.

La justificación se hace, por tanto, por la ley no de las obras, sino de la fe. El joven Contarini muestra la relación entre la fe y las obras por un ejemplo que conocemos ya sobradamente: el sol o el fuego tienen de tal modo inseparable la luz, que se puede decir que donde no hay luz, no hay sol o fuego; no se puede, sin embargo, concluir que la luz sea la causa de los frutos que provienen del sol. Similarmente, la fe « viva et vera, de qua loquor, habet annexam inseparabilem caritatem et dilectionem » — obras internas y externas —, de tal manera que puede decirse que en aquél, en quien no hay obras, no hay fe; por tanto, las obras son necesarias. Pero de aquí no puede deducirse que el tal es salvado « propter bona opera, sed propter fidem », como en el ejemplo del sol.

Por tanto, al afirmar que las obras son necesarias en el justificado, decimos la verdad, porque son una consecuencia necesaria de la fe. Si a la vez afirmamos que el hombre es justificado y salvado por la fe sin las obras, también decimos verdad, no porque queden excluídas las obras, habiendo sido ya afirmadas como necesarias, sino « quia non attenduntur, non considerantur in jus-

tificatione et in salute nostra aliqua opera ubi sola passio, sola merita Salvatoris Jesu Christi attenduntur et considerantur, qui satis superque cruce pro omnibus satisfecit » [44].

Nada valen los textos que aducen algunos para probar que se salva el hombre por las obras, ya que en el mismo paso en que se dice: « Sitivi et dedistis mihi bibere », se afirma: « Venite, filii, venite fideles mei » y es lo mismo decir por la fe o por las obras, siendo éstas fruto de la fe.

Siendo las obras necesarias, ¿no da lo mismo explicar esa necesidad de una manera que de otra? No; — aquí coincide con los votos de la mayor parte de los padres —; porque explicando esa necesidad de la manera que lo ha hecho la mayoría, « valde quidem detrahitur sanguini et passioni Domini nostri Salvatoris, temere viribus nostris assumendo, quod suum est, res quidem parum pia et parum christiana; ponendo vero necessaria quedmadmodum a nonnullis patribus sancte et pie posita sunt, Deo Optimo tribuimus, quod suum est, nihil operibus nostris detrahentes, immo summopere ea decorantes, habita ratione originis, quam duxerunt, sc. ab amore et caritate, non a timore vel alterutra passione, ex quo non existunt opera servilia, sed filiorum, qualia requirit Deus optimus, sed filiorum. Videmus enim in Evangelio Salvatorem nostrum semper nos filios Dei, illum patrem nostrum vocantem ».

Termina sometiéndose siempre al juicio y opinión de los presidentes [45].

La acogida al parecer de Julio Contarini fué desfavorable; por asociación de ideas, los Padres creyeron escuchar en él la doctrina sobre la justificación de Gaspar Contarini, tío de Julio [46]. Con todo, la doctrina que representa directamente el Obispo de Bellume es la del *Beneficio de Cristo*. La ausencia de toda formulación teológica de escuela y el apoyo en los Evangelios y S. Pablo, el ritmo del proceso de la justificación, el optimismo ante la vida del justificado, cuyo clima espiritual lo forman la paz, el agradecimiento a los beneficios divinos, el espíritu de filiación, el sometimiento go-

[44] Anota que ambas afirmaciones se leen en el cap. V y VI de la Epístola de S. Pablo a los Romanos, en la que se afirma que así la muerte como la resurrección nos viene de un hombre solo, etc. y que es sepultado con Cristo el bautizado para que no permanezca en el pecado.

[45] CT, V, 325-327.

[46] Severoli anota: « Fuerunt tamen qui adnotarent episcopum Belemensem, quod is recitasset opinionem card. Contarini, bonae memoriae (ejus patrui) super hac justificationis materia, quae patribus non satis ortodoxa visa fuit » CT, 1, 88.

zoso de las pasiones a la razón, la vida perfecta, son características bien conocidas.

Idéntica dialéctica de relación entre la fe y las obras; ni Valdés ni el autor del *Beneficio di Cristo* hubieran podido expresar mejor su pensamiento sobre la condición de las obras, necesarias, pero no tenidas en cuenta ni consideradas en la justificación y salvación, donde bastan la Pasión y méritos de Cristo. El mismo ejemplo del fuego y la luz, perfeccionado y complementado por Julio Contarini con la adición del sol. Similar alusión y solución a los textos que atribuyen la salvación a las obras; idéntica base ascética de su postura, la de no rebajar la sangue y pasión de Cristo y encumbrar temerariamente las fuerzas del hombre, lo cual no sería « piadoso y cristiano ».

El mismo día 10 de julio, habló el obispo de Aquino, Galeazzo Florimonte, aquel noble napolitano de Sessa que había hospedado a Flaminio en esta ciudad en 1539, nombrado obispo de Aquino en 1543, donde vivirá hasta 1552, en que es traslado a Sessa, muriendo en 1567. Sería interesante conocer el pensamiento de este meridional que es muy probable que conociera a Valdés personalmente; pero desgraciadamente no poseemos de su voto sino un fragmento, que además da la impresión de ser una colección de frases no bien ligadas; por esto, quizá sería falso atribuir en su totalidad al parecer de Florimonte esa oscuridad y falta de exactitud teológica que presenta dicho fragmento. Es posible que en la noción de fe y de su relación con las obras, no se alejara del concepto de Julio o Sanfelice, pues habla confusamente de fe estéril y de que las obras « no preceden a la fe, pero la siguen » [47]. Marco Laureo le pone entre los que disintieron de los demás prelados en el voto sobre el primer estado de la justificación. Fueron cuatro: Sanfelice, obispo de Cava, Julio Contarini, obispo de Bellume, Pate, obispo de Wolcester y Galeazzo Florimonte, obispo de Aquino [48]. Quedan ya anotados en nuestro estudio, como exponentes de la espiritualidad del « Beneficio de Cristo ». Solamente de los dos primeros conservamos el voto completo; es significativo que se trata de un sobrino del Cardenal Contarini, de un amigo y connacional de Pole y de dos napolitanos. En cuanto a Florimonte, luego veremos cómo en sus siguientes intervenciones no se advierte nada que pueda disentir de los demás o que sugiera la espiritualidad que profesaron sus amigos, antes bien una posición contraria.

[47] CT, V, 327.
[48] CT, V, 383.

El día 12 dió su parecer el obispo de Milos, que habla, en un lenguaje similar al obispo de Siracusa, de la fe, por la que somos iluminados y aprehendemos la justicia de Cristo [49]. El 13 de julio daba su voto el General de los Agustinos, Seripando [50], y el 16 el de los Servitas, Bonuccio [51]. Apuntaban nociones que anuncian la teoría de la doble justicia, presentada más tarde por el agustino.

4. — El 15 de julio comenzaron a dar los Padres el voto sobre los dos últimos estados de la justificación; su conservación y desarrollo y la recuperación de la gracia perdida por el pecado. Naturalmente presentaban menos importancia que el primero, tan fundamental; pero venía a discusión la cuestión del mérito en el justificado.

El 17 de julio daba su parecer el obispo de Cava, Sanfelice. En primer término, consciente de la impresión desfavorable que había causado su voto del 6 de julio, explicó que no había dicho aquellas cosas de su propia cosecha, sino apoyado en muy recomendables autores y reafirmando su posición, adujo a S. Hilario, S. Ambrosio, S. Crisóstomo, la glosa a los Romanos de Wallafridi Strabon y algunos pasos de la Epístola a los Romanos y de las de Santiago [52]. Luego, refiriéndose a los dos estados en cuestión, aplicó la misma doctrina al desarrollo de la justificación y a la salvación. Del mismo modo que el hombre se constituye justo por la gracia de Dios, por el consentimiento humano y la fe viva, así, por el aumento de estos tres elementos, la justicia aumenta y cuando más ésta crece, tanto más se confirma la esperanza de conseguir la salvación eterna.

Por otra parte, aunque Dios salva a los que viven justamente según sus promesas, con todo, los justos nunca osarían presentarse ante el tribunal gravísimo de Dios confiados en la propia justicia, si no tuvieran como patrono a Cristo, pudiendo ofrecer a Dios la justicia de Este [53]. En las últimas palabras, se advierte la proyección hacia la teoría de la doble justicia contariniana con el mismo concepto de mérito [54]. Al final de la congregación tuvo lugar el co-

---

49 CT, V, 331.

50 CT, V, 332-336.

51 CT, V, 345.

52 CT, V, 347.

53 CT, V, 351.

54 En la *Suma de votos*, el parecer de Sanfelice viene precedido por la frase: « Quidam dixit », que indica la singularidad (CT, V, 381). El obispo de Fieltre, Tomás Campeggio, que siguió al de Cava, quiso conciliar el parecer de éste, según resume Masarelli, diciendo que en el primer estado somos justi-

nocido incidente entre Sanfelice y el fogoso obispo de Chirón, Dionisio Zanettino, de sobrenombre « il Grechetto ». Indignado éste de que el de Cava propusiera de nuevo su teoría de la justificación por la fe sola, le apellidó ante un compañero de ignorante o insolente, a lo cual respondió Sanfelice mesándole algún tanto la barba. Siguieron varias sesiones de consulta sobre el hecho, y Sanfelice vino a sufrir algunos días de encierro en el convento de San Bernardino, que terminaron por instancias del « Grechetto », retirándose el de Cava del Concilio camino de Roma, a pedir la absolución del Papa. Por su parte, el « Grechetto » denunciará repetidamente a Pole, Madruzzo y demás miembros de la esfera contariniana, tachándolos de Luteranos [55].

El 20 de julio vino a dar su parecer Pate, el obispo de Worcester. El justo se conserva en la justicia por la gracia de Dios, sin la cual nada bueno se puede hacer; se requiere la fe, creciendo la justicia cuanto aquélla crece. Las buenas obras son fruto de la justificación y por ellas se hace cierta nuestra vocación [56].

El mismo día habló Julio Contarini, excusándose de su sentencia del 10 de julio, por la que algunos le tachaban de hereje; él había hablado de la fe, « formata caritate », y de las obras, como signo de la justificación; en cuanto a los dos restantes estados, se remitía al parecer del Cardenal de Jaén, Pacheco [57].

Al día siguiente, 21 de julio, habló Florimonte, obispo de Aquino, que parece expuso la misma doctrina de los demás prelados; refutó además el libro del *Beneficio di Cristo,* el cual « in summa continet quod pro peccatis non debetur poena temporalis » [58].

Con esto, terminamos de anotar los pareceres de los prelados, en que podrían oirse resonancias de la espiritualidad del *Beneficio de Cristo* [59]. El 24 de Julio se presentó al Concilio el primer

---

ficados por la fe, sin las obras; pero que en el segundo « nostra opera (quatenus condonantur nobis, ut sint meritoria per merita Christi) sunt meritoria et necessaria ad justificationem » (CT, V, 381).

55 Cfr. G. Buschbell: *Reformation und Inquisition in Italien,* 251, 255, 262.

56 CT, V, 364. Las palabras de Pate pasan, como las de Sanfelice, a la *Suma de votos,* precedidas de la frase: « Quidam etiam dixit ». CT, V, 381.

57 CT, V, 364-365.

58 CT, V, 365. Es curioso el modo de resumir el tratado; de ello parece deducirse que lo refutó a propósito del tercer estado o recuperación de la gracia perdida y de la penitencia. Es la única vez que es mencionado el libro en el Concilio. Lo hace un amigo de Flaminio, el revisor del Tratado. Florimonte defenderá más tarde la tesis de una sola justicia, la inherente, como causa formal de la justificación, contra Seripando, que también era su amigo. Cfr. CT, V, 495-496, 674.

59 Sobre los esfuerzos de los padres para dar con las fórmulas que reco-

esquema o primera forma del Decreto de justificación. Fué sometido al examen de los teólogos a finales de julio, y al de los Padres en las congregaciónes de los días 13 y 17 de agosto. No agradó a los Padres, y así se procedió a una segunda redacción en la que trabajaron infatigablemente, sobre todo el Cardenal Cervini y Seripando. El 23 de septiembre pudieron presentar al Concilio la segunda forma del Decreto, que tampoco convenció del todo; finalmente, después de intensa labor de refundición de Seripando, ayudado principalmente por Masarelli y Cervini, y de las modificaciones a última hora del Cardenal del Monte, se leía el 5 de noviembre ante el Concilio la tercera y última forma del Decreto. Antes, a lo largo del mes de octubre, había tenido lugar la discusión de la doble justicia y de la certeza de la gracia. Antes de llegar a ella, debemos escuchar el parecer sobre la justificación del Cardenal Reginaldo Pole, alejado desgraciadamente del Concilio.

5. — El 28 de junio de 1546, antes de comenzar los Padres a dar su voto sobre la justificación, Pole, Legado del Concilio, tuvo que alejarse de Trento, a causa de enfermedad, retirándose a Treville, villa de Priuli junto a Treviso y luego a Padua [60]. Es lástima que no estuviera en aquellas primeras congregaciones en que expusieron su pensamiento amigos suyos, como Sanfelice, Pate y Julio Contarini. Hubiera sido de mucho interés su voto. Nos tenemos que contentar con una carta suya de agosto sobre el asunto de las decisiones del Concilio y con el voto mandado en octubre del mismo año, en cuya fecha tendría ante los ojos la segunda forma del Decreto de justificación. Ambos documentos son de indudable interés para conocer su mentalidad sobre el problema.

El 28 de agosto de 1546 escribía Pole una carta a Morone desde Treville, comunicándole que la salud le impedía trasladarse a Trento. La carta trata del modo como debiera procederse en la definición de los dos artículos que entraban en programa: la justificación y residencia de los Obispos. El Cardenal inglés cree que no se debe andar con prisas en definirlos, porque de ellos dependen todos los demás puntos, dogmáticos y morales.

---

gieran el concepto exacto del mérito de nuestras buenas obras, cfr. J. RIVIÉRE, *Mérite*, en DTC, X, 738-739.

[60] Pole marchó el 28 de junio a Treville; el 28 de agosto envía a Priuli a Trento y al Abate Parpaglia, abad de San Solutor, al Papa para informarle de su estado; el 28 de agosto parte a Padua a tomar baños y se hospeda en casa de Bembo. El 27 de octubre parte a Roma donde entrará a formar parte de la Congregación para el Concilio. Notemos que en 1546, Farnese pensó en Flaminio para crearle Obispo. Cfr. CUCCOLI, *M. A. Flaminio*, 119 ss.

Respecto al artículo de la justificación ha de procederse sin precipitación, « cum auctoritate ». Cuanto más maduramente se obre, más equidad se mostrará y menos ocasión a que nos acusen de proceder con odio y de que nos hayamos propuesto de antemano no convenir con los adversarios, ni siquiera en las palabras; nos conceden fácilmente que evitemos los vocablos que ellos han inventado, pero no aquellos pasajes de la Escritura, estudiados por ellos.

Sé, escribe Pole, que no nos mueve el odio, sino el celo, pero éste debe ser moderado por los presidentes [61].

He oído que a los Legados no ha gustado la forma del Decreto y que piensan cambiarla; sería cosa difícil. El remedio estaría en que Su Santidad conceda más tiempo, para que los puntos sean considerados con más madurez, pues aunque el Decreto esté lleno de óptimas sentencias, para definir lo que la Cristiandad debe admitir sin asomos de duda, se necesita « mayor autoridad » y asistencia de obispos, la cual « maxime auctoritatem decretis conciliare solet, ob hoc enim concilia sunt indicta, ut ex episcoporum ex omnibus locis christiani orbis frequentia et consensu, consensus universae ecclesiae intelligatur, cuius obedientiae omnes pii se libenter subiiciunt ».

Ahora bien, en ningún Concilio hubo menor asistencia de obispos, en ninguno se trató un punto de mayor gravedad y más controvertido; si tratado por cinquenta obispos, se propone como dogma a la cristiandad, se adivina cuánta autoridad se quitará al decreto, que se debilitaría todavía más, si no viene acompañado del decreto de reforma que todos esperan [62].

Se puede observar la preocupación en que vive el Cardenal de cómo sería recibido el Decreto sobre la justificación en la Cristiandad, no sólo por parte de los católicos, sino por parte de los

---

[61] « Scio autem istos ipsos, qui illud decretum, quod iam in manibus est, confecerunt, (se refiere a la primera forma del Decreto), optimos quidem illos et doctos viros, si hoc facere voluerint, zelo pietatis ductos fuisse, quod hoc sibi persuasum habeant, quo longius ab adversariorum dictis recesserint, quo acrius ea oppugnaverint, eo sanctius se de ecclesia mereri, verum haec, ut dixi, ab iis, que [sic] praesunt, sunt moderanda ». CT, V, 631.

[62] CT, V, 631-632. Pole debió comunicar al Papa su deseo de que se difiriera la definición del artículo. Era consciente de la importancia del decreto y quería que fuese avalado por las firmas del mayor número posible de Prelados. Notemos que cuando los Legados propusieron a la asamblea el punto de la justificación, como artículo de examen y definición, el 21 de julio de 1546, algunos Obispos se habían inclinado a que se debiera esperar a la llegada de más número de Prelados, « per essere (questo punto) il più importante che si possa trattare in questo concilio ». CT, V, 532.

mismos luteranos, a los que no quisiera herir con duras opugnaciones o con el cuidado excesivo de evitar sus fórmulas escriturarias que pueden explicarse bien. La carta es significativa para percatarse de cómo miraba al Concilio y qué esperaba de él, y juntamente para apreciar su esperanza de poder ganar a los protestantes, esperanza de la que la mayoría ya no participaba, y con razón.

El documento del mes de octubre se refiere directamente a su mente sobre el artículo de la justificación. Los Legados Cardenales del Monte y Cervini pidieron su parecer sobre la materia. Pole lo envió por escrito por medio de su familiar Meriglia, con fecha del 9 de octubre. Comienza con una afirmación definitiva: El hombre no puede justificarse ante Dios, ni con las obras hechas sin gracia divina, « quae nonnisi peccata sunt », ni con las hechas en gracia, « quae, etsi quatenus quidem ab illa proveniunt, et bona dicuntur ac sunt, quia tamen in nobis et a nobis fiunt, qui ex nobis ipsis semper mali sumus, numquam sic bona esse possunt, ut per ea coram Deo justificemur ... ».

Este principio es la síntesis de todo su parecer; sin otras distinciones ni alusión más precisa al proceso de la justificación y a la diversa condición en que están el no justificado y el regenerado, va afirmando que no tenemos otra vía salvadora que la misericordias de Dios « quam fide aprehendimus ». A este propósito cita las frases escriturísticas que hemos visto manejar constantemente por Contarini y los « spirituali », de « Non intres in judicium cum servo tuo », « In justitia tua libera me », « Si dixerimus quoniam peccata non habemus, veritas in nobis non est », etc. A la vez recuerda el fruto de las obras, ya que solamente « son hijos de Dios, aquellos que son dirigidos por el Espíritu Santo » [63].

Posiblemente, al examinar los Legados el parecer de Pole, creyeron encontrarse ante una sentencia más, que seguía la doctrina contariniana de la doble justicia; el recuerdo de la intervención suya a favor de ésta en 1541, ayudaría tal juicio [64].

Muy interesante es también el juicio que dió Pole sobre la segunda fórmula del decreto de la justificación, presentado el 23 de septiembre [65]. Le gusta la forma del Decreto, dividida en capítulos y cánones; le agrada igualmente el modo de comenzar, enlazando

---

[63] CT, XII, 672.

[64] De hecho, en el diario correspondiente al 16 de octubre, escribe Masarelli, después de haber copiado el parecer de Pole, « que era de las dos justicias, en la línea de Contarini ». CT, I, 585.

[65] Se conservaba entre los papeles de Seripando con anotaciones de éste, que comparan los puntos de vista de Pole con la redacción definitiva del Decreto.

la justificación con el pecado original, en el cual se halla la « necesitas et ratio justificationis », pero quería que se subrayara más todavía para que apareciera bien claro el nexo íntimo. Recordemos que el sistema de la espiritualidad del *Beneficio de Cristo* comenzaba indefectiblemente, afirmando el hecho y las consecuencias del pecado original [66].

Pasando a la materia del Decreto, a propósito del párrafo séptimo en que se decía que una era la justicia de Dios por Cristo [67], a saber, la caridad o gracia, observa que se ha de proceder cautamente para que no se venga a contradecir afirmaciones anteriores sobre la imputación y comunicación de la justicia de Cristo. La justificación no se hace sólo por la caridad, pues siendo remisión de pecados y paga de deuda, debe hacerse por la justicia de Cristo imputada, no por la caridad, la cual viene, después que han sido perdonados los pecados [68].

Pasando a los cánones, a propósito del tercero que condenaba a los que afirmaban estar el libre albedrío « exánime » bajo la moción de la acción divina, de tal modo que no podía libremente consentir y disponerse a la justificación [69], aprueba que se condene lo de estar el libre albedrío « exánime », pero quisiera que se contentara el canon con eso, sin añadir las palabras « prepararse », « consentir » [70].

Estima que debe considerarse atentamente el canon cuarto en que son condenados quienes afirmen que el dolor de los pecados por temor del infierno antes de la justificación es pecado, o que hace más pecador a uno [71]. Debe considerarse lo de que el temor no sea pecado; no existiendo según Santo Tomás, actos indiferentes, ni categoría entre pecado y mérito, sólo será meritorio el acto de la caridad; luego el acto servil, en cuanto tal, es defectuoso por proceder « ex amore sui ». Por tanto, sería mejor que sólo se pusiera en el decreto, que el temor es muy útil para la conversion, y que ayuda a los pecadores a convertirse [72]. Es interesante la observación de Pole, en cuanto está acorde con un principio muy aca-

---

66 CT, XII, 674.

67 CT, V, 423-435.

68 Sobre este punto se extiende Pole, explicando que lo principal de la justificación consiste en la remisión de los pecados; de aquí que se deba tener presente la imputación de la justicia de Cristo, por ser la causa de su remisión. CT, XII, 674-675.

69 CT, V, 426.

70 CT, XII, 675.

71 CT, V, 426.

72 CT, XII, 675.

riciado por la ascética de Valdés y del *Beneficio de Cristo* y que hasta ahora no habíamos visto asomarse en ninguno de los votos de los Padres de Trento, sino leve e indirectamente en el de Julio Contarini, que hablaba de las obras de los hijos de Dios, como nacidas exclusivamente del amor hacia El, no del temor o de alguna otra pasión.

Emparentada con esta doctrina está su observación al canon 9, que condenaba la tesis de que todas las obras de los impíos son pecados [73]. Según Pole, — de nuevo nos recuerda afirmaciones de Valdés y amigos —, todos los actos de los impíos son defectuosos en la Ley de Dios y no alcanzaría el fin del precepto que es la casidad « in corde puro ». Afirmar lo contrario sería anatematizar los escolásticos que no conocen actos indiferentes [74].

Es típica la advertencia que pone al canon dieciséis, dirigido contra los que digan que los preceptos de Dios son imposibles al justo ayudado por la gracia [75]. Debiera advertirse, anota Pole, que no se trata de un cumplimiento de los mandamientos tal que pueda jactarse uno de haber hecho todo lo que debe a Dios, y de haber cumplido el « Diliges Deum tuum », con perfección plena, cosa sólo posible en el cielo, según afirma San Agustín en el libro *De perfectione justitiae* [76] y en el *De spiritu et littera* [77], sino que se trata de aquel cumplimiento que basta para salvarnos, teniendo en cuenta nuestra miseria y la misericordia de Dios [78]. Conectada con este pensamiento, está la postrera observación al último canon, en que se atribuye la vida eterna al mérito de nuestras obras [79]; admite la afirmación, pero observa que debiera añadirse la frase: « merito gratiae Dei ac meritorum Christi, ne videamur hoc idem asserere quemadmodum pelagiani » [80].

El juicio de Pole termina así con ese insistir en que, en toda fase de la vida, el hombre, impío o justificado, debe apoyarse en los méritos de Cristo; que nunca podemos presentarnos ante Dios como obligándole a remunerarnos; siempre necesitados de su misericordia y de los méritos de Cristo; nuestros actos debieran tener, como fuente, el amor filial y agradecido. Tanto en el parecer sobre la justificación, como en las anotaciones a la segunda fórmula del

---

73 CT, V, 427.
74 CT, XII, 675.
75 CT, V, 427.
76 c. 8, n. 19; ML, 44, 301.
77 c. 36, n. 64; ML, 44, 246.
78 CT, XII, 675.
79 CT, V, 427.
80 CT, XII, 676.

Decreto, se pueden observar inexactitudes al concebir la justificación y el mérito, carencia de formulación teológica, pero se ven palpitar las preocupaciones típicas de la espiritualidad del « Beneficio de Cristo ».

6. — Cuando escribía estos apuntes Pole, se llegaba en Trento a la célebre discusión sobre la doble justicia, presentada y defendida por Seripando. No nos detendremos aquí a exponerla [81]. El camino por el que intentó adentrarse Seripando en la justificación, venía anunciado por sus ideas sobre la concupiscencia, expresadas en las deliberaciones en torno al pecado original. La presencia de la concupiscencia, que desagrada a Dios, pero no de tal forma que venga a condenarla, por la unión del regenerado con Cristo mediante la fe y el amor, vendría a limitar la justicia inherente, conservándola siempre en grado de imperfección a causa de las faltas cotidianas, haciendo necesaria la aplicación de la justicia de Cristo, o sea de que se le aplicaran los méritos de Cristo, para que el alma pueda presentarse plenamente grata a los ojos de Dios.

Las exposiciones del sabio General de los Agustinos el 13 y 23 de julio, y la posterior del 19 de agosto, señalaban ya su tendencia a minimizar la justicia del hombre y exaltar la fe, como medio de unión con Cristo. Con ocasión de las enmiendas presentadas a la segunda fórmula de la justificación, en cuya redacción había intervenido en primer plano, expuso el 8 de octubre la teoría de la doble justicia, aconsejando prudencia y maduro examen antes de condenar un sistema que habían defendido Cayetano, Contarini, Pighe, Plug y Gropper [82]. El 12 se anotó que la teoría no tenía nada común con el error de los protestantes, y finalmente el día 15 se presentó la cuestión a discusión, como problema disputado entre católicos [83]. El mismo Seripando fijó los términos preguntando si

---

[81] La decisiva exposición que hace JEDIN de la actuación de Seripando en el Concilio de Trento en las deliberaciones sobre el pecado original y la justificación, — *Seripando*, I, 354-426, — no nos permite detenernos en este punto. En la citada obra puede verse la bibliografía sobre el asunto. De tenerse en cuenta son las páginas que consagra el sabio historiador a la evolución teológica de Seripando, — de Platón a S. Pablo y S. Agustín — y a su entrega a los estudios sobre los problemas de la gracia y del pecado, de la justificación y de la salvación, al contacto precisamente con la crisis del evangelismo italiano. Op. cit., I, 94-132. Muy acertado el estudio comparativo que hace de la exposición de la doble justicia en Gropper, Contarini y Seripando y sus relaciones con la doctrina sobre el mérito en Cayetano, y las ideas sobre la justificación en Pighi, op. cit., II, 261-266.

[82] CT, V, 487.

[83] CT, V, 523.

el justificado podía presentarse ante el tribunal de Dios con sola la justicia propia inherente, o sea, con las obras hechas en gracia de Dios, o necesitaba de la misericordia de Dios y de la justicia de Cristo, o sea, de que se le aplicaran los méritos de Cristo que suplieran los defectos de su justicia [84].

Propuesta así la teoría, contenía un elemento esencial de la propuesta por Gropper en el *Enchiridion*, — no en el *Antididagma* — y por Contarini en la epístola *De justificatione*, aunque en el agustino no respondiera a las miras unionistas de aquéllos, y su pensamiento no viniera directamente de la corriente ratisbonense [85]. Aquel elemento es el carácter de imperfección y defectuosidad que presenta nuestra justicia. Con todo, la teoría aparece en una perspectiva algo diferente. En Seripando, que poseía ciencia y sentido teológico mucho más perfectamente que todos los « spirituali » y los mismos teólogos del Evangelismo, la proposición de la doble justicia es menos peligrosa y equívoca; afirmada la justicia interna y requerida la supletiva para perfeccionar actos defectuosos, ambas aparecían enlazadas y ambas eran base de nuestra confianza. Con ello se salvaba mejor la realidad de causalidad formal, que presenta la justicia inherente.

No era acertado, sin embargo, el camino por el que quería llevar la cuestión Seripando. Los teólogos de Trento, entre los que descolló Laínez, vieron el punto flaco y peligroso de una teoría que en el fondo, tras la afirmación de la imperfección de nuestra justicia interna, anenazaba caer en el error fundamental de los luteranos, que veían en la imputación externa de la justicia de Cristo, la formalidad esencial de nuestra justicia. Además, el motivo religioso, que alentaba la teoría, no tenía fuerza desde el momento que la doctrina católica lo recogía en su esencia: *nuestra justicia* no es nuestra por contraposición a la justicia de Dios que nos es dada, sino que se funda en ella, y no tiene valor sino por su medio. Por esto se adoptó la fórmula dogmática según la cual, la justicia que es inherente, es la única causa formal de nuestra justificación [86]. Solamente cinco teólogos se mostraron partidarios de la doble justicia: los agustinos Aurelio de Roccacontrata, Mariano Feltrino y Esteban de Sextino, el servita Lorenzo Mazzocchi y el doctor secular español Antonio Solís [87]. La tesis fué desechada por el Concilio sin censura de ninguna clase.

---

84 CT, II, 431; el formulario propuesto por Del Monte, en CT, V, 523.
85 Cfr. Jedin, *Seripando*, II, 263-266.
86 DB, 799.
87 CT, V, 632.

Aquí conviene hacernos una pregunta: ¿representó Seripando en esta discusión a la espiritualidad del *Beneficio de Cristo*? Sin duda alguna, el General de los Agustinos representaba en primer término a la escuela filosófico-teológico agustiniana; pero creemos que, en cierto grado, representaba también a aquella espiritualidad. Seripando estaba relacionado con lazos de amistad, en la que entraba largamente el motivo espiritual, con las personas del círculo valdesiano, del de Viterbo y del Evangelismo italiano; estimaba las cualidades morales y sensibilidad religiosa de aquéllas, a contar desde Julia Gonzaga, Flaminio y Carnesecchi hasta Contarini, Morone y Pole. El Cardenal Reginaldo Pole era el modelo de piedad cristiana que tenía ante los ojos [88].

Además, Seripando no era ajeno a los motivos religiosos de la espiritualidad del « Beneficio de Cristo ». En la misma proposición de su teoría pesaba mucho el motivo de no querer apoyarse en los méritos propios por creerlos deficientes y manchados por las faltas cotidianas, motivo esencial de aquella espiritualidad. Seripando apelaba en defensa de su teoría a la práctica ascética de los santos, que, no obstante sus méritos, no se apoyaban en ellos, sino en los de Cristo. La misma apelación encontramos en Contarini, Pole, Morone, etc. El caso concreto de S. Bernardo, que tanto movía a Morone, y que es citado por Contarini, Pole y se encuentra en el mismo libro del *Beneficio de Cristo,* viene recordado por Seripando igualmente; lo cual muestra cuánta fuerza tenía para el piadoso General, además del hecho de nuestras faltas cotidianas, comprobado por la experiencia, el otro hecho de que los cristianos perfectos, al llegar la hora de presentarse ante Dios, querían apoyarse solamente en los méritos de Cristo, postura espiritual, aconsejada explícitamente ya en el medioevo [89].

Esto parece mostrar que Seripando, a pesar del profundo sentido teológico que revela en sus *Tratados,* y no obstante estar muy por encima de las afirmaciones poco teológicas de los representantes de la espiritualidad del « Beneficio de Cristo », todavía en este punto no vió el peligro de querer solucionar con la teoría de la doble justicia la necesidad que tenemos en todo momento de la misericordia de Dios y de los méritos de Cristo, que estaba, por otra parte, solucionada en el Decreto de la justificación, bien entendido.

Si todavía quisiéramos señalar una nota que parece distinguir la postura de Seripando de la de Pole, Morone, y en parte

[88] Cfr. JEDIN, *Seripando,* II, 324-326.

[89] Véase *Legenda aurea,* ed. Graesse 533. Cfr. JEDIN, op. cit., II, 266, notas 1 y 2.

la de Contarini, es la de que éstos no tenían una idea totalmente exacta de la justificación. Consideraban como parte principal la remisión de los pecados, y la separaban intencionalmente demasiado de la caridad. Como la remisión de los pecados se debe a los méritos de Cristo, insistían con fuerza en que la imputación de la justicia de Cristo entraba primordialmente en el acto de la justificación. Esto aparece claro en Pole, cuando anota en el juicio a la segunda forma del decreto, que la imputación de la justicia interviene esencialmente, pues por ella son remitidos los pecados.

Puesta en estos términos, la cuestión giraba más en torno de la causa *meritoria* de la justificación, que de la formal. De ahí esas frases de que no podemos justificarnos con las obras ni anteriores a la gracia ni posteriores a ella, pues no la pueden merecer. De ahí la defensa de esa frase « fide *efficaci* per dilectionem », como fórmula completa de la justificación; si ella expresaba realmente la aplicación de los méritos de Cristo y la afirmación de las buenas obras, como consecuencia necesaria, no afirmaba la realidad íntima de la justificación que consiste formalmente en la renovación interna por la caridad, concepto expresado en la fórmula « fide *formata* caritate ». Contarini, Pole, Morone y amigos, que ceñían toda la cuestión a la alternativa de fe-obras, obras nuestras y causa meritoria de nuestra justificación, no veían diferencia entre ambas fórmulas. Sin embargo, la sima abierta entre católicos y protestantes estaba principalmente en torno a la causa formal de la justificación con sus principios y consecuencias, ya que todos coincidían en afirmar lo inadecuado de nuestras obras, como causa meritoria. Los teólogos de Trento obraron con mucho acierto al poner a prueba la validez de la teoría de la doble justicia, relacionándola directamente con la causa formal de nuestra justificación, viéndose pronto su lado flaco.

Quizá se debió a este acertado planteamiento de la cuestón, hecho por la teología tomista, el que no manifestara su parecer, aprobando la teoría, ninguno de aquellos prelados que en la primera fase de las deliberaciones se mostraban acordes con la espiritualidad del « Beneficio de Cristo », por ejemplo Julio Contarini. Ellos permanecían en la alternativa de fe y obras y en una dialéctica espiritual, lejos de formulaciones teológicas.

7. — Conjuntamente, tuvo lugar en el Concilio la discusión sobre la posible certeza de la gracia o de la propia justificación, elemento importante de la espiritualidad del « Beneficio de Cristo ». Se condenó la certeza, en el sentido protestante, como si ella fuera la fe que justifica y la afirmación de que el cristiano estaba obli-

gado a creer en su estado de gracia, bajo pena de perderlo en caso de duda [90]. Pero todavía quedaba la posibilidad de una certeza de la gracia, derivada de las verdades reveladas sobre la justificación; con ella se conectaba la certeza de la propia salvación, cuestión delicada, pues si ésta no podía basarse en el elemento humano, defectible, todavía el justo está seguro del elemento divino que puede curar la propia debilidad.

El Concilio examinó con cuidado la cuestión desde el 15 de octubre. Los teólogos se dividieron: 21 afirmaban que se podía tener certeza de la gracia en algún caso; 14 defendieron lo contrario, quedando dos neutrales [91]. La sentencia favorable a la certeza corría a nombre de Escoto y fué defendida con ardor por el dominico Ambrosio Catarino, conocido polemista católico. La impugnó sobre todo Domingo de Soto, hermano de hábito, quien continuaría después la controversia en una forma bastante dura con Catarino, el cual distinguía entre la fe *católica* que obliga a todos, y la *particular*, que posee el justo por sí mismo.

La solución del Concilio, en que convinieron todos, fué la de que no se puede, sin especial revelación, tener certeza de fe infalible de nuestra justificación [92]. Se cerraba el paso a la certeza de fe, como propiedad normal del estado de gracia, pero no a una certeza moral tal que excluye toda angustia y toda sensación de desaliento.

Anotada esta última discusión conciliar, creemos que no debemos detenernos más en examinar las deliberaciones de la Asamblea, por no estar en directa relación con nuestro tema.

8. — El 13 de enero de 1547, después de seis largos meses de laboriosa y madura deliberación, se celebraba en la Catedral de Trento la sexta sesión del Concilio. En ella se aprobó por unanimidad el decreto definitivo de la justificación, después de haber pasado por aquellas tres fórmulas preliminares, y después de haber sido constantemente mejorado con inumerables enmiendas.

Los dieciséis capítulos y treinta y tres cánones abrazaban todo el proceso justificativo y sus frutos [93]. En ellos venía disipada la

---

[90] DB, 823-825.

[91] Cfr. el testimonio de Seripando, percatándose de que por la tesis de la doble justicia iban solamente 5 teólogos, al contrario que en la presente cuestión. — CT, V, 633, nota 1 —. Pate, el conocido Obispo de Worcester, había defendido el 29 de agosto que se podía estar cierto de la gracia y que tal artículo debiera predicarse al pueblo. — CT, V, 419.

[92] DB, 805, 826.

[93] DB, 792-843.

nube de confusión e incertidumbre que afectaba a elementos básicos. En relación con la espiritualidad del *Beneficio de Cristo,* la estructuración de los actos antecedentes a la justificación, la precisión del concepto de justificación y de sus causas, del mérito y de la gracia actual, ponían de relieve los puntos flacos de aquélla, y a la vez recogían su esencia más íntima.

Cristo, — los méritos de la pasión de Cristo —, es la causa meritoria de nuestra justificación; no podemos justificarnos por solas nuestras obras. En cuanto a la preparación del hombre, con la distinción entre actos naturales y actos meritorios sobrenaturales y con la atención a la gracia actual, se negaba toda razón de mérito en las obras anteriores a la intervención de la gracia; las ejecutadas a impulso de la gracia actual, venían denominadas como disposiciones, sin ser calificadas ni siquiera como « mérito de congruo ».

Era fundamental la noción de la justificación y la determinación de sus causas: la justificación no es sólo remisión de los pecados, sino santificación y renovación del hombre interior. Sus causas: la final, la gloria de Dios y de Cristo y la vida eterna; eficiente, Dios misericordioso; meritoria, Cristo por su Pasión; instrumental, el Bautismo, « sacramento de fe » y única causa formal, la justicia de Dios, no aquélla por la que es justo, sino aquélla por la que nos hace justos, por la cual no sólo somos reputados y llamados justos, sino que de hecho lo somos.

Respecto a los frutos de la justificación, las buenas obras, la afirmación de que la posibilidad de merecer es un don de Dios, y de que el fundamento de nuestro mérito es Cristo, el cual siempre queda como apoyo fundamental nuestro, venía a disipar esa confusión, dolorosa para los « spirituali » de creer que nuestros méritos prejuzgaban los de Cristo, y que chocaban con la gracia divina. En el fondo, erraban sobre el concepto de mérito cristiano, y el decreto tridentino debía tranquilizarles, viendo que no sólo no existía oposición entre los méritos de Cristo y nuestros méritos, sino que éstos no podían concebirse sin aquéllos.

Dada la luz que derramó el Concilio sobre el problema de la justificación y de nuestras relaciones con Dios, se puede adivinar que la espiritualidad del *Beneficio de Cristo,* anunciada en las fórmulas poco exactas de los « spirituali », debió perder la razón fundamental de su vitalidad y sugestión. Ya no era posible el estado de confusión y polémica que existió de 1535 en adelante; la predicación católica tenía señaladas las bases en que apoyarse. Se pueden anotar todavía inexactitudes, ausencia en determinados autores de la claridad que usara Trento, en fórmulas de concor-

dia, como la del Interin de Ausburgo de 1548 [94], pero la claridad irá posesionándose de las conciencias desorientadas a medida que se difundan las fórmulas tridentinas.

La predicación se hará más equilibrada. Anotemos que ya antes de 1541 había dado unas reglas de equilibrio y serenidad sobre el modo de predicar las cuestiones candentes de la predestinación, de la gracia, de la fe y las obras, el espíritu perspicaz de Ignacio de Loyola. Me refiero a las cinco últimas de la dieciocho « reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener ». Válidas siempre [95], lo eran más en esos años de desorientación de las conciencias. Se explican perfectamente en aquellos días de polémica y desorientación entre predicadores, en la que entraban amigos de Ignacio, como Contarini. Las reglas señalaban unas directrices de equilibrio y de recto dualismo en el modo de predicar sobre la predestinación y nuestras fuerzas, sobre la gracia y la libertad, sobre la fe y las obras, sobre el amor y el temor, que estaban ausentes del tratadito del *Beneficio di Cristo,* de los libros valdesianos y de la práctica de muchos « spirituali ». A medida que ese dualismo y equilibrio, formulado luego en los cánones de Trento, vayan inspirando la predicación católica, la polémica y la confusión se irán disipando paulatinamente.

9. — ¿Cómo recibieron el Decreto tridentino los « spirituali »? De nadie consta que lo rechazara, y el ejemplo de aquéllos, de quieres sabemos positivamente que lo admitieron, nos incita a creer que, efectivamente, todos lo abrazaron; lo más que pudiera dudarse es de que si alguno tuvo esperanza de que no fuera confirmado por el Papa. Morone afirmó claramente en su defensa, que la teoría de Contarini la había defendido solamente hasta la definición del Concilio, sin esperar a que el Decreto fuera confirmado por el Papa [96]. Conversando con el Cardenal Pole sobre el Decreto, éste le dijo, que en cuanto al orden hubiera deseado otro, pareciéndole que estaban reunidas muchas cosas que pudieron haber sido divi-

---

94 Largos extractos del *Interim* pueden leerse en V. Carro, *El Maestro Pedro de Soto,* (Salamanca 1931) 191-197.

95 Cfr. F. de Leturia, *Sentido verdadero en la Iglesia Militante,* en « Gregorianum », 23 (1942) 140. Pueden leerse en MHSJ, *Exercitia et Directoria,* 160-162. No tiene razón Bataillon cuando afirma que probablemente estas reglas son contemporáneas a las primeras sesiones del Concilio. — *Erasmo y España,* II, 341. — De aquí quizá toma la afirmación B. de Heredia que por su parte les asigna un origen histórico irreal; *Las Corrientes*... 82. Realmente es de admirar que hayan nacido estas reglas en los años siguientes a 1537, encerrándose en ellas el espíritu de la nueva época que se abre oficialmente en Trento.

96 Cantù, *Gli eretici d'Italia,* II, 178.

didas cómodamente en varios artículos [97]. Pero no puso en litigio la sustancia de lo definido. Desde luego, el dudar de ambos Cardenales sería desconocer su sentido de catolicidad y tener idea inexacta de la doctrina de la justificación, que defendían, la cual, si no era tridentina, no tenían que hacer mayor esfuerzo para acomodarla al decreto conciliar.

Tampoco creemos que pueda dudarse de los Prelados que representaron la espiritualidad del « Beneficio de Cristo », como Sanfelice, Julio Contarini y Pate; éstos siempre presentaron su teoría, adelantando su voluntad de someterse al juicio de los demás [98].

En el Concilio, y especialmente más tarde, en el período de sospecha y persecucción que rodeará a los « spirituali », será considerado el punto de vista, por ellos propuesto, como luterano. Es un juicio injusto. Son representantes, no de ideas luteranas, sino del evangelismo italiano; representan no a una escuela teológica, sino a una espiritualidad, la del « Beneficio de Cristo »; sus fórmulas, más que conclusiones teológicas, son conclusiones de una vida espiritual. Tanto en el Concilio, como después en los procesos que sufren, distinguieron su postura y su doctrina de las de Lutero. Si sus fórmulas no son tridentinas, no son por eso luteranas, y el contenido espiritual que querían defender con ellas es católico, y no ha estado condenado por Trento, sino reasumido en fórmulas completas y libres de equívocos y vaguedad.

En cuanto a los laicos, Carnesecchi recuerda varias veces que su adhesión al artículo valdesiano sobre la justificación no fué definitiva, sino condicionada a lo que decidiera el Concilio, que había aceptado la decisión de éste [99]. Con todo, en una confesión al término del proceso, inducido por las cartas a Julia en que hablaba de tentaciones de huir a Ginebra, declaró que totalmente no había admitido el artículo hasta que vió confirmado el Concilio por Pío IV, no sabiendo distinguir la diferencia que existía entre lo definido por Trento y lo enseñado por Valdés en cuanto a la justificación, certidumbre de la gracia y no necesidad de las obras [100]. En cuanto a Flaminio, Julia Gonzaga y Victoria Colonna no tenemos datos para creer que no lo admitieran ni siquiera con esa reticencia, que les salvaba de la herejía.

¿Los « spirituali » vieron en el Decreto de Trento una confirmación de su doctrina? Es decir, ¿lo abrazaron por su espíritu ca-

---

[97] Op. cit., II, 179.
[98] Cfr. CT, V, 364-365.
[99] *Proceso*, 261-239.
[100] Ibid., 533-534.

tólico, sujetando la razón a la voz de la Iglesia, o se adhirieron a él gustosamente, encontrando afirmados los motivos religiosos más favoritos de su espiritualidad? Ya queda indicado que éstos quedaban recogidos esencialmente en el gran Decreto, aunque su formulación fuera diversa a la empleada por los « spirituali ». El testimonio de Carnesecchi de no ver la diferencia entre la doctrina de Valdés y la del Concilio de Trento, sugiere que el florentino se percataba de los elementos comunes, sin ver la doctrina definida en Trento y su formulación, que eran diversas a las suyas. Por otra parte, en el mismo proceso de Carnesecchi leemos que éste y la Marquesa de Pescara se alegraron de la partida de Pole del Concilio por causa de la enfermedad, como cosa dispuesta por la Providencia para que el Cardenal inglés no interviniera en unas decisiones, contrarias a su parecer; ambos sospechaban que el parecer de Pole era diverso del de los demás, y en esto les confirmaron Flaminio y Priuli [101].

Lo cierto es que todas las personas de que tratamos, confesaron que su doctrina era la católica, formulada en Trento.

Ciertamente, la vida espiritual de estos « spirituali » seguirá impregnada de confianza en la misericordia de Dios y en la esperanza en los méritos del « Beneficio de Cristo ». Esto no quiere decir nada contra su ortodoxia, ni contra la de Flaminio, en su carta a la Duquesa de Camerino, con ocasión de la muerte de su hija, en la que le invita a confiar en Cristo y en la misericordia de Dios. ¿En quién iban a depositar la confianza? Trento no definió que la justificación se debiera a las propias obras, como causa meritoria.

Todavía podríamos seguir la huella de esta espiritualidad entre aquellos varones y damas piadosas, pero no en la perspectiva de difusión o polémica, sino en la de desconfianza y persecución que les afectará duramente. De hecho, casi todas las personas que hemos enumerado, — varias murieron antes de iniciarse la onda de sospecha —, cayeron bajo la acción inquisitorial. Antes de pasar a referir esta fase de la historia de la espiritualidad del « Beneficio de Cristo », detengámonos un momento en anotar la resonancia que tiene, precisamente después de Trento, en la patria de Juan de Valdés en España.

---

101 Ibid., 549-550.

CAPÍTULO DECIMOTERCERO

EL VALDESIANISMO Y LA ESPIRITUALIDAD DEL « BENEFICIO DE CRISTO » EN ESPAÑA. (1547-1559).

SUMARIO:

I. - 1. La acción inquisitorial de 1557-1559 y Juan de Valdés. - 2. Difusión de los escritos valdesianos en España. - 3. Valdés y el foco « luteranizante » de Sevilla. - 4. Valdés y el foco « luteranizante » de Valladolid. - 5. Valdés y la tendencia afectiva de Fr. Luis de Granada y Francisco de Borja. - 6. Valdés y el « paulinismo » del *Audi filia* del B. Juan de Avila en su primera redacción.

II. - 1. Juan de Valdés y Fr. Bartolomé Carranza. Itinerario espiritual de Carranza. - 2. Relaciones personales de Carranza con Juan de Valdés . - 3. Amistad de Carranza con « spirituali », discípulos de Valdés. - 4. Los *Comentarios sobre el cathechismo romano,* abiertos a todas las corrientes renovadoras. Afán perfectivo; « sábado espiritual » perenne. - 5. « Dexarse a Dios »; « consultar a Dios ». - 6. « Cristo, Redentor »; « abrazar a Cristo como cosa suya; la « fé viva »; « el beneficio de Cristo ». - 7. Vida de « confianza », « seguridad », « consolación ». - 8. Carranza y la censura teológica Carranza y su proceso.

I

1. — Por los años 1557-1559 asistimos en España a una represión inquisitorial, tajante y definitiva, de todo lo que podía ser herejía u ocasión de herejía. El descubrimiento de grupos espirituales en Sevilla y Valladolid, de tendencias luteranizantes, pone en alarma a la Inquisición, que está en manos de un autoritario, Don Fernando de Valdés, Arzobispo de Sevilla, el cual tiene como consejero teológico a un hombre de sorprendente y excesivo instinto para descubrir posibles resonancias heréticas en cualquier actitud espiritual, Fr. Melchor Cano[1]. Dos características presenta la nueva

[1] Jugando con su nombre, dirá de él Rodrigo de Vadillo, benedictino: « Las olía desde lejos como un can de caza ». Cit. en G. DE ARRIAGA, *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid,* II, 83.

acción inquisitorial: el criterio de fe militante, contrarreformista, absolutista, con que se miden personas y escritos, y la voluntad de emplear los medios eficaces que alejen para siempre el peligro herético. En fuerza de aquel criterio, vienen a juicio personas y escritos, que en otra época hubieran pasado inadvertidos; en fuerza de la voluntad de ser eficaz, Valdés, que juzga insuficientes las prevenciones contra la herejía de los anteriores Inquisidores, ordena disposiciones rigurosas y tajantes, que taponen todas las fisuras por donde se filtraba el peligro herético, desde hacía varios lustros. De ahí la prohibición de algunos libros de piedad en romance, etc. Esta severa represión inquisitorial, a la vez que se hará sentir en toda la vida religiosa española, sobre todo por la prohibición de libros en romance [2], va a poner en disasogiego a algunas corrientes de fervor y de reforma. La represión del foco de Valladolid apresurará la prisión del Arzobispo de Toledo, Bartolomé Carranza; la represión del de Sevilla afectará a antiguos amigos de Juan de Avila; con ambos está unido Fr. Luis de Granada.

Nos hemos transladado de golpe a la célebre actuación inquisitorial, porque en su inicio encontramos un informe de Fernando de Valdés, en el que nos parece sorprender una alusión a Juan de Valdés, a su influjo en la crisis de la ortodoxia que se pretende remediar. Nos referimos a la carta del 9 de setiembre de 1558, dirigida a Paulo IV, en la que Valdés le notifica la acción eficaz, que se iniciaba contra la herejía y solicita instrucciones del Papa, que ordenen a los Inquisidores y consultores a mostrarse severos contra todos los inculpados, « aunque fuesen personas constituídas en cualquiera dignidad seglar o pontifical o eclesiástica, y de cualquier orden, hábito y religión y estado que sean ». La severidad es necesaria porque los errores vienen de más lejos, y su pertinacia es debida a la « benignidad » que con ellos tuvieron en otros momentos Inquisidores, que « no estavan practicos destos errores lutheranos ». Valdés señala como origen lejano de los errores recién descubiertos, a los del tiempo de los alumbrados de Toledo: « Considerado bien estos negocios, parece que no dejan de tener el principio de más lejos, y que las herejías de que el Maestro Joan de Oria fué acusado, y los errores que hubieron los que les llamaban alumbrados o dejados, naturales de Guadalajara y de otros lugares del reino de Toledo y de otras partes, eran de la simiente destas herejías luteranas, sino que los Inquisidores que en aquel tiempo conocieron de aquellas causas, no estaban prácticos destos erro-

---

[2] Sobre el influjo en Santa Teresa, véase Marcel R. Candille, *Problèmes de chronologie thérésienne*, en BH, 38 (1936) 153 ss.

res luteranos para usar de la ejecución que conviniera hacerse con más rigor; lo cual, y el haber ido algunos de los culpados a Roma, y haber hallado allí buena acogida, y dispensado con ellos, les dieron ocasión de atreverse a ser pertinaces en sus errores y dejar sucesión dellos » ... [3].

En la última frase, que lleva cierta dosis de acusación de negligencia a la Roma de Clemente VII, con lo que responde al reproche, lanzado contra él por Paulo IV al ser descubiertos los focos luteranizantes, nos parece encontrar una alusión directa a Juan de Valdés, cuya partida a Italia fué juzgada desfavorablemente, como sabemos. De los tres que llegaron a Roma en esa coyuntura, Mateo Pascual, Juan del Castillo y Valdés, sólo de éste puede decirse que hallara una acogida favorable, al entrar en la corte de Clemente VII, como Camarero y sólo él siguió entregado a las disquisiciones religiosas, dejando discípulos y obras [4].

2. — ¿Querrá decir esto que Juan de Valdés se hizo sentir en la crisis de religiosidad de los focos de Sevilla y Valladolid? Sí. Quizá sea excesivo hablar de influencia sobre ellos, aunque puede admitirse en un grado moderado, sobre todo a propósito del de Valladolid; pero lo cierto es que estuvo presente por medio de sus escritos y por medio de Carlos de Sesso, discípulo de discípulos del español.

Muy escasa debió ser la difusión de los escritos valdesianos en la España anterior a la represión de 1557-1559; después, prácticamente será nula. Conocemos la limitada difusión que obtiene el *Diálogo de Doctrina Cristiana,* debido a la inmediata intervención de la Suprema.

De los escritos del período italiano, la *Consideración* 54 fué introducida por Carranza en 1539. Por varios testimonios del Proceso de Carranza se ve que la Consideración fué pasando de mano en mano, como *Aviso sobre los interpretes de la Sagrada Escritura,* no sólo entre discípulos amigos de Carranza, como Fr. Domingo de Rojas, Fr. Luis de la Cruz, entre cuyos papeles fué hallado, sino en otros ambientes. El testimonio del jesuíta Antonio

[3] Véase todo el documento en Lea, *A History of the Inquisition of Spain,* III, 566-572.

[4] Mateo Pascual, antiguo Rector del Colegio de San Ildefonso, volvió pronto a España, donde fué procesado, quedando libre por lo menos en 1537; luego volverá a Roma, donde muere en 1553, sin entregarse a disquisiciones religiosas. En cuanto a Juan de Castillo, primero marchó a París, pasando luego a Roma en 1532, donde cayó en las manos de la Inquisición, siendo procesado con condena a muerte. Cfr. Bataillon, *Erasmo y España,* II, 59-62.

de Córdoba, hijo de la Marquesa de Priego, revela que corrió entre los estudiantes de Salamanca. El, que depone el 10 de octubre de 1559, había recibido unos diez años antes el *Aviso*, como proveniente de Carranza, pero como compuesto por cierto napolitano. Lo recibió del bachiller Francisco Martínez, cura de San Muñoz, o de Sabino Astete, canónigo de Zamora. Por su parte, Antonio de Córdoba, entregó copias en 1555 a tres estudiantes de Salamanca, Don Juan de Rivera, hijo del Duque de Alcalá, Juan de León y Sebastián Pérez, pero luego recogió esas copias y las rompió al recibir algunos reproches de Sotomayor [5].

No mucho más tarde de 1550, en que son publicadas en Basilea las *Consideraciones*, debieron penetrar en España. Quizá llegaron por medio de Carlos de Sesso. De hecho, en el proceso contra los luteranizantes de Valladolid, aparecen como uno de los libros con los que se alimentaban. Lo lee Fr. Domingo de Rojas, lo posee Juan Sánchez que lo da a leer a las monjas de Santa Catalina [6].

En cuanto a los Comentarios a la *Epístola a los Romanos* y a la *Primera a los Corintios*, sabemos que los edita en 1556-1557 un fugitivo de Sevilla, Juan Pérez de Pineda, que se proponía publicar libros evangélicos en las prensas de Jean Crespin de Ginebra, disfrazando al primero con el pseudónimo de « Juan Philadelpho », y al segundo con el de « Venecia ». Los comentarios valdesianos debieron llegar pronto al círculo de Sevilla, pero tandrían poco tiempo de difusión, ya que la propaganda, que viene de Ginebra subrepticiamente por estos años, es descubierta muy pronto, al ser apresado el decidido Julián Hernández, llamado « Julianillo » [7].

Es escasa, por tanto, la difusión que han tenido las obras mayores de Juan en España. ¿La ha tenido en esos grupos espirituales, perseguidos por la Inquisición, como « luteranos »? ¿ha ejercido Valdés algún influjo en ellos? Intentemos responder brevemente al interrogante.

3. — Respecto al grupo de Sevilla, debemos distinguir entre el pensamiento de los que inspiran inicialmente al grupo, y el que pudiera tener el círculo luteranizante, al concretarse en los focos del Monasterio de San Jerónimo y de la casa de Isabel de Baena. Los primeros inspiradores del grupo sevillano han podido ponerse en contacto con el conquense, pero no con el Valdés de los escritos

---

5 *Proceso de Carranza*, I, 432 ss.

6 Cfr. Menéndez Pelayo, *Heterodoxos*, III, 433-434.

7 Sobre Juan Pérez de Pineda, cfr. *Heterodoxos*, IV, 127-136.

de Italia, sino con el del *Dialogo de Doctrina Cristiana.* Según González Montano, fueron tres « doctísimos » los que propagaron la « religión » en Sevilla, Francisco Vargas, Egidio, Constantino [8]. Los tres han estudiado en Alcalá y han podido conocer a Juan de Valdés, pues coincidieron parcialmente en la estancia en aquélla, precisamente por los años de la crisis iluminista y erasmiana [9].

Al salir de las prensas de Eguía el *Diálogo de Doctrina Cristiana,* lo han debido hojear. Veremos que Constantino lo utilizará intensamente. Nada sabemos de la predicación de Vargas que debió morir en 1550. En cuanto al Doctor Egidio, — su verdadero nombre es Juan Gil —, canónigo magistral de Sevilla, propuesto por Carlos V para Obispo de Tortosa, precisamente cuando es denunciado a la Inquisición en 1549, podemos conjeturar el tema de sus predicaciones por el texto que tuvo que abjurar el 21 de agosto de 1552 [10]. Egidio debió predicar sobre la justificación por la fe, explicando la relación entre las tres virtudes teologales, entre la fe verdadera y las obras de caridad en que fructifica, con fórmulas parecidas a las que leemos en el *Diálogo de Doctrina Cristiana.* A la vez debió deslizarse en frases inexactas sobre el valor de las obras, sobre el valor de las mortificaciones. No se encuentran en la abjuración tesis referentes a típicas negaciones « luteranas » sobre los sacramentos, las indulgencias, etc. Egidio aparece más valdesiano y erasmiano que « luterano ».

Al morir Egidio en 1555, se dió la canonjía magistral a uno de los predicadores más famosos de España, Constantino Ponce de la Fuente, predicador de la Catedral de Sevilla desde 1533; su renombre le había llevado por algunos temporadas a la corte del Príncipe Don Felipe, a quien acompañó, como predicador y capellán, en su viaje de 1548 a Flandes y Baja Alemania. Toma posesión de la canonjía en 1557, y es encarcelado al año siguiente, muriendo en la prisión dos años más tarde. En el auto del 22 de diciembre de 1560 es uno de los tres que fueron relajados en estatua, junto con el Doctor Egidio y Juan Pérez de Pineda.

---

[8] *Artes de la Inquisición española,* trad. y ed. de Usoz, en RAE, V (Madrid 1851) 311. El original sale en 1567: « Reginaldus Gonsalvius Montanus, *Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes aliquot detectae* (Heidelberg 1567). A falta de los procesos completos de Sevilla, es una fuente, teniendo en cuenta siempre que Montano quiere mostrar a todos los procesados como luteranos y mártires de la ortodoxia de Lutero.

[9] Bataillon, op. cit., II, 112, nota 7.

[10] Traducida al alemán, la publica Schäfer, *Beiträge,* II, 342 ss. Egidio fué condenado a un año de reclusión, que se convierte a primeros de 1553 en retiro en la Cartuja de Jerez. Al año vuelve a ocupar su puesto de la canonjía, hasta noviembre de 1555, en que muere.

El Doctor Constantino era conocido como escritor; entre sus libros impresos se contaban la *Suma de Doctrina Cristiana* (Sevilla 1543), a la que acompaña su traducción y explicación del *Sermón de Cristo nuestro Redemptor en le Monte,* seis sermones sobre el Salmo *Beatus vir* (Sevilla 1546) y el *Catechismo Cristiano* (Sevilla 1547), más breve que la *Suma,* al cual acompaña la confesión del pecador [11]. Constantino no conoce al Valdés de Italia, pero en esos libros utiliza materialmente el *Diálogo de Doctrina Cristiana,* continuando sus fórmulas sobre la definición de la fe y su relación con las otras virtudes teologales. Solamente que en los libros de Constantino se insiste todavía con más fuerza en la « fe viva », « enamorada y encendida con caridad », en la imposibilidad de justificarse el hombre por sus fuerzas; el problema de la justificación resuena más vivo que en el Valdés del período de Alcalá. Constantino escribe en la década del Concilio de Trento, en la cual ese problema se sentía universalmente con más o menos intensidad. No nos detendremos en probar estas afirmaciones, ya que lo están en los estudios del Sr. Bataillon [12].

Quizá en algunos sermones, Constantino haya avanzado sobre las ideas que podemos leer en sus libros; tal como aparecen en éstos son una continuación de las de Valdés en su *Diálogo*. Por otra parte, dudaríamos en creer al gran predicador tan entregado a la vida espiritual y de un ascetismo tan rígido como el conquense; algunas anécdotas de su vida parecen negarlo [13].

No tenemos datos sobre los posibles contactos de los escritos de Valdés con los Jerónimos de San Isidoro, dirigidos por el Prior García Arias, llamado el Mtro. Blanco, ni con los demás círculos que se han podido formar en Sevilla antes de la represión inquisitorial. Sólo podemos conjeturar fundadamente que el fugitivo Pérez de Pineda les hizo llegar los *Comentarios a las epístolas de S. Pablo,* que él editó en 1556-1557; pero la acción inquisitorial interviene en seguida, y serán incluídos en el Indice de 1559. No tenemos datos para afirmar que se leyeran las *Divinas Cansideraciones.*

---

[11] La *Suma* y la *Confesión del pecador* han sido reimpresas por Usoz (Madrid 1863). Es conocida la difusión de la Suma; se conocen 5 ediciones entre 1543 y 1561, habiendo que añadir a éstas la refundición que en 1545 hace de aquélla Fr. Juan de Zumárraga en México, en su *Doctrina breve.*

[12] Que utiliza la *Suma* al *Diálogo* hasta en detalles, lo prueba en *Juan de Valdés,* Intr., 234, 237, 241, 260, 263, 265, 266, 269. Sobre las coincidencias doctrinales, véanse las páginas que dedica en *Erasmo y España* al pensamiento religioso de Constantino con alusiones a Valdés. (II, 118-131, 186-187).

[13] Véase una carta de Diego Pérez de Valdivia al Beato Juan de Avila de 1556 en Sala Balust, *Vicisitudes del « Audi, Filia »,* en HS, 3 (1950) 71-72.

4. — Otra cosa debemos decir del grupo de los llamados « protestantes » de Castilla, que aparecen simultáneamente a los de Sevilla con representaciones en Valladolid, Toro, Zamora y la Rioja. Aquí ha llegado el Valdés del período italiano [14].

También entre los de este grupo hay representantes que pudieron respirar el ambiente iluminista de Alcalá. Uno de los más relevantes, Agustín Cazalla, es hijo de Pedro Cazalla y Leonor de Vibero, que hospedaron, cuando aquél tenía de diez a doce años, a la beata Francisca Hernández; luego estudia en S. Pablo de Valladolid bajo Bartolomé Carranza, y pasa a Alcalá, donde tiene como condiscípulo a Diego Laínez, en 1531-1532, cuando se abre el proceso contra su tía María Cazalla, por alumbrada erasmizante. Nombrado predicador y capellán de Carlos V, en 1542, pasa en Flandes y Alemania nueve años hasta 1552.

Al regresar a España, sufre Agustín una influencia doctrinal que añade a las posibles reminiscencias iluministas un nuevo sentimiento, la justificación por la fe, influenciado por Carlos de Sesso [15]. Don Carlos de Sesso, gentilhombre italiano, natural de Verona, casado con doña Isabel de Castilla, ha oído predicar la justificación en Italia; es amigo de personas que vimos entre los « spirituali », como Priuli y Donato Rullo [16]; está imbuído de la espiritualidad del « Beneficio de Cristo ». Tal como aparece su doctrina en la deposición de Pedro de Cazalla, cura del lugar de Pedroso y hermano de Agustín, del 4 de mayo de 1558, es similar, sino idéntica, a la del *Beneficio de Cristo*; idéntico el concepto de fe viva y justificativa », de la que, para ser tal, deben seguirse las obras. Solamente que Sesso saca una de las conclusiones que no sacaban los « spirituali », la no existencia del Purgatorio, dada la infinitud de la satisfación de Cristo [17].

En la enseñanza de Sesso, debía salir hasta la expresión de « Beneficio de Cristo », que no encontramos en el grupo de Sevilla. De hecho, en la misma deposición de Pedro de Cazalla, se nos presenta éste, después que ha tratado con Sesso, « pensando en el beneficio

---

[14] Sobre este foco, cfr. MENÉNDEZ PELAYO, op. cit., III, 394-439.

[15] El primero en afirmarlo es GONZALO DE ILLESCAS, en *Historia Pontifical y Cesárea* (Salamanca 1574) 337.

[16] « Yo oí predicar la justificación en Italia, y de ella inferí lo demás ». *Proceso de Carranza*, I, 330. Cfr. MENÉNDEZ PELAYO, op. cit., III, 397.

[17] La extensa deposición de Pedro de Cazalla que viene inserta en el Proceso de Carranza porque aparece el nombre de éste, puede verse en MENÉNDEZ PELAYO, op. cit., III, 397-400. En ella salen varios nombres, como el de Fr. Domingo de Rojas, Juan Sánchez, Cristóbal de Padilla, etc.

de Cristo e su muerte »[18]. Quizá Don Carlos posee alguna copia del *Beneficio de Cristo.* Su sobrina, doña Catalina de Castilla, nos dice en sus deposiciones que el día de San Juan de 1557 encontró a su tío leyendo un libro; después de prometerle y jurarle que nada diría del contenido, le leyó el libro « que era escrito de mano y en lengua castellana, y lo que contenía el libro era de la justificación por el beneficio de Cristo ».[19]. ¿Se trataría de alguna version manuscrita del *Beneficio di Cristo* italiano? ¿O sería algún original, redactado por el mismo Don Carlos sobre la doctrina de la espiritualidad del « Beneficio de Cristo »? ¿O se trataría de algún escrito del mismo Juan de Valdés?

De hecho, las *Consideraciones Divinas* fueron uno de los libros con que se alimentaban estos espirituales. Juan Sánchez fué acusado por Fr. Domingo de Rojas, como pervertidor de las monjas de Santa Catalina, a quienes había dado una copia de las *Consideraciones*; el mismo Fr. Domingo debía conocerlas bien, ya que, al acusar al Arzobispo Carranza, pidió una copia de las *Consideraciones* para compararlas con manuscritos y con el *Catechismo* de Carranza [20]. Junto a los escritos de Valdés estaban otros de Lutero, Calvino, Ochino; a la vez, escritos de españoles contemporáneos, como Constantino Ponce de la Fuente, algunas cartas de Juan de Avila, de Granada, de Fr. Tomás de Villanueva, y varios escritos manuscritos de Carranza, junto a su *Catechismo,* enviado por su autor en pliegos, desde Flandes, a la Marquesa de Alcañices, madre de doña Ana, que sufrió la influencia espiritual de algunos de aquellos predicadores.

5. — De Granada, Juan de Avila y Carranza poseían escritos manuscritos, alguna carta, explicaciones de Salmos. Precisamente, cuando se iniciaba la represión de esos focos de religiosidad peligrosa, salían obras famosas de estos varones espirituales. En 1556 el librero Luis Gutiérrez ofrecía al público el *Audi, filia,* del Mtro. Avila, que salía « sin la corrección del autor ». Granada había ya ofrecido la primera edición de su *Libro de oración y meditación* en 1554; en 1557 saca su *Manual de diversar oraciones* y en 1556 y 1557 las dos partes de la *Guía de pecadores.* Por su parte, Carranza

---

[18] Menéndez Pelayo, op. cit., III, 399. Don Carlos de Seso en su deposición nos dice: « Y en las hablas que di firmadas de mi nombre, no quise apartarme de lo que tiene la Iglesia, sino sólo ponderar el *Beneficio de Cristo* ». Ibid., III, 432.

[19] Ibid., III, 404.

[20] Ibid., III, 433-434.

publica en Amberes en 1558 sus *Comentarios sobre el Catechismo Christiano*.

No era el momento más oportuno para la publicación de esas obras, que no satisfarán el criterio ortodoxo que guía la nueva fase de la acción inquisitorial. El descubrimiento de los grupos de Sevilla y Valladolid no favorece a sus autores. Carranza sale muy comprometido en las deposiciones de Fr. Domingo de Rojas, Sesso y Pedro de Cazalla. En la redada de Sevilla vienen tachados algunos que fueron amigos del Mtro. Avila, otros emparentados estrechamente con discípulos suyos. En Volladolid, Cristóbal de Padilla lee cartas del Mtro. Avila y uno de los discípulos de éste, el jesuita Don Antonio de Córdoba, que había saboreado la *Consideración* 54 de Valdés, todavía en marzo de 1558 habla con encomio, en carta al P. Laínez, de « Fr. Domingo de Rojas, siervo de nuestro Señor y amigo de otros frailes, que no lo son nuestros » ... [21]. En cuanto a Granada, la primera parte de la *Guía* daba, a manera de apéndice, junto al tratado de los *votos* de Savonarola, y a la *Regla de vida cristiana* del Mtro. Avila y de Fr. Tomás de Villanueva, la traducción del *Sermón del monte* y de la *Suma* de Constantino. Además en 1554, Andrés de Burgos había publicado en Evora la *Confesión de un pecador* del mismo doctor, acompañada de dos oraciones de Fr. Luis [22].

Todo esto debió poner en alarma al Sto. Oficio ante los peligros de complicidad de los libros espirituales con las doctrinas heréticas. De hecho, esos libros llegan pronto a la Censura y, a pesar de los esfuerzos para salvarlos, serán incluídos en el Indice de 1559, que viene a prohibir la lectura de cuantos libros « pareciese eran heréticos, sospechosos y que contenían algún error, o que eran de autor hereje, o que podría resultar algún escándalo o inconveniente en que se tuviesen y leyesen » [23]. Junto a esos libros prohibidos del Mtro. Avila y Granada, estaba el de las *Obras del Christiano* del Duque de Gandía, Francisco de Borja. ¿Guardan alguna relación estos libros prihibidos con la doctrina valdesiana?

¿Por qué razón fueron incluídos esos libros en el *Indice*? Respecto de los de Fr. Luis de Granada, que se hace eco de tantas corrientes antiguas y nuevas de oración, y del de Francisco de Borja, creemos que la razón fundamental fué su carácter de libros en romance, que trataban de enseñar a todos la vida de oración y contemplación, con mucha carga de afectividad y unción humilde, que po-

---

21 MHSJ, Lainii Mon., III, 172. Véase Sala Balust, l. c., 74-76.

22 Bataillon, *Erasmo y España*, II, 187-197.

23 Véase en Reusch, *Die indices librorum prohibitorum*, 229.

nían en alerta al Inquisidor Valdés, « contrario a cosas, como él decía, de contemplación para mujeres de carpinteros » [24], y a Fr. Melchor Cano, que veía en ellas el vehiculo del iluminismo. Melchor Cano al llegar en su censura de los escritos de Carranza al folio 385 de los *Comentarios sobre el Catechismo,* en que el Arzobispo recomienda el *Libro de la Oración* de Granada, juzga no buena la recomendación, encontrando en el libro de Granada tres cosas reprensibles que lo hacían perjudicial para el pueblo cristiano: la de que ofrece contemplación para todos, que enseña prefección común a todos los estados, y que contiene graves errores de alumbrados [25]. Los contemporáneos no vieron, según parece, razón especial en la prohibición, sino la de ser libros de devoción en romance [26].

Granada era aficionado a autores recientes de mística afectiva, y poco precisa en fórmulas dogmáticas, como Taulero, Herp (Harphio), Crema, etc. [27]. Le había imitado en algún tiempo Francisco de Borja, el santo Duque de Gandía. San Igncio, con motivo de la imprudente dirección espiritual que tomaban algunos en el incipiente colegio de Gandía, con el fondo de las contemplaciones profetistas del leguito franciscano Fr. Juan de Texeda, le escribía en 1549, advirtiéndole que tres de los autores a que apelaban, no eran « todos así auténticos ». Uno de ellos era Harphio; desconocemos los otros dos a que se referiría S. Ignacio. Según parece uno de los libros era el *Via spiritus,* el anónimo franciscano a que hemos aludido en la nota 36 al capítulo sobre los alumbrados [28].

El censor de los *Comentarios* de Carranza, por su parte, estaba alerta contra las manifestaciones de esa corriente afectiva, y ya desde 1548 condenaba a Taulero, Harphio, Crema, en quienes veía simientes de herejía de « alumbrados » [29]. Uno de los criterios que

---

[24] De una carta de Fr. Luis de Granada a Carranza de 1558. En *Obras de Fr. Luis* (ed. Cuervo), XIV, 441.

[25] Caballero, *Melchor Cano,* 597-598.

[26] El P. Baptista escribe a Lainez. el 20 sept. 1559: « De Alcalá tengo carta del Padre Francisco, cómo llegó bueno y va al Andalucía, y dícenme que cree remediará el haber metido en el *Catálogo de libros prohibidos,* que nuevamente ha salido, un tratadillo del P. Francisco, que por acá ha dado algún ejercicio, aunque sin ocasión, pues se ve que a él y a Fr. Luis de Granada y otros no prohiben por tener mala o sospechosa doctrina, sino por haber parecido por agora que no anden estas cosas de devoción en romance ». En MHSJ, Lainii Mon., IV, 513.

[27] Beltrán de Heredia, *Corrientes ...* 141-142.

[28] La carta de San Ignacio en MHSJ, Ep. S. Ign., XII, 632 ss. La afición de Borja al libro *Via Spiritus,* queda patente por el testimonio del P. Cordeses, según aparece en carta del P. Pedro da Fonseca al provincial lusitano P. II. Henriques: « [El P. Cordeses] louva muito as abstinentias e oraçao antigua

guiarán la confección del *Indice* de libros prohibidos, es precisamente el rectificar esa corriente de espiritualidad afectiva, insegura o no precisa en algunas de sus fórmulas de perfección y de vida de oración [30].

Ciertamente en los libros de Granada y Borja, incluídos en el *Indice,* se pueden hallar frases y afirmaciones que debieron herir la atención de los censores del santo Oficio; tales, como algunas que exaltaban la satisfacción de Cristo y los bienes justificativos de la Ley de gracia, que ponderaban la humildad y nuestra nada [31]; frases de Carranza, de ese matiz, serán rectificadas y juzgadas inexactas por Melchor Cano. Pero la razón fundamental de la inclusión de esas obras en el *Indice* tiene relación con sus enseñanzas férvidas sobre la vida de oración [32]. De aquí, que no encontremos en ellas, fuera de un ambiente espiritual fervoroso, sincero y paulinista, especial relación con la doctrina religiosa de Juan de Valdés.

6. — No diríamos lo mismo de los *Avisos y reglas christianas ... compuestas por el Maestro Avila sobre aquel verso de David Audi, filia, et vide et inclina aurem tuam.* El *Audi, filia* tal como aparece en 1556 en esa primera edición fraudulenta que sale de las prensas complutenes de Juan de Brocar, ofrecía frases y períodos inexactos o incompletos, precisamente respecto a puntos relacionados con nuestra justificación, con los motivos de nuestra confianza, etc. Juan Brocar saca a luz una obra de la juventud pretridentina de Avila. El autor era el primero en ver la necessidad que su obra tenía de algunas correcciones, cuando le sorprende la edición de Alcalá de 1556. Inmediatamente se puso a corregirla con vistas a una edición retocada y que presentara su pensamiento ac-

---

de Gandia, e diz que hos da quele tempo se devao muito al livro chiamado *Via spiritus,* e cousas que vao segundo creo fora do spirito da Companhia ». Citado en P. de Leturia, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los Jesuitas del siglo XVI,* en « Arch. Ital. per la Stor. della Pietà », II (1953) 13, nota 6. Sobre el criterio de S. Ignacio, respecto a las lecturas de Herp, Savonarola, Erasmo, cfr. art. cit., 13-17.

29 Beltrán de Heredia, *Corrientes* ... 79-80.

30 En el *Indice de Valdés* de 1559, son incluídos Taulero, Herp, Baptista de Crema, Serafino da Fermo, el *Via Spiritus,* etc. Cfr. Reusch, *Die Indices librorum prohibitorum,* 232-240.

31 Véase Cuervo, *Fr. Luis de Granada, verdadero y único autor del « Libro de la Oración »,* en RABM, 40 (1929) 355-417. Id., *Fr. Luis de Granada y la inquisición,* en « Homenaje a Menéndez y Pelayo », I, 733-743. Bataillon, *Erasmo y España,* II, 199, 328, nota.

32 Sobre la influencia de las advertencias del Santo Oficio en Granada, cfr. B. de Heredia, *Corrientes* ... 140-147.

tual, pero no llegó a tiempo, y se debe esperar a 1574, después de la intervención del *Indice*, para ver editado el texto definitivo [33].

El estudio de Sala Balust nos excusa de detenernos en precisar los puntos en que el texto de Alcalá aparece equívoco, confuso y exagerado. Aparte de frases sueltas, inexactas teológica o escriturísticamente, y aparte de algunas otras en que Cano vería contagio iluminista [34], la mayor parte de las inexactitudines se refieren a puntos en que también perdían el equilibrio los « spirituali »; ellas serán las que recibirán mayor retoque y aclaración en el texto de 1574. Exageraciones al ponderar la comunidad de bienes que tiene el alma con Cristo, como base de su confianza, y medio de huir de la desesperación ante la vista de los pecados [35]; exageraciones al encarecer, a propósito del perdón de los pecados, la mirada a Cristo y a nostros mismos [36]; frases, que no escapan a la ambigüedad y a una posible torcida interpretación, las que ofrece al anotar el ningún valor, en cuanto a mérito sobrenatural propiamente dicho, de las obras, que anteceden a la gracia [37], y al señalar el origen meritorio de nuestra justicia inherente de la justicia de Cristo [38]. Frases igualmente descuidadas a propósito del valor fundamental de la fe y de la importancia de la fe-confiancia [39].

---

33 Sobre las vicisitudes del texto del *Audi filia*, y las diferencias doctrinales entre la redacción prohibida de 1556 y la definitiva de 1574, véase SALA BALUST, art. cit. No habiéndose todavía publicado el *Audi filia* de la primera edición, nosotros nos basamos en los extensos párrafos que transcribe Sala Balust en dicho artículo.

34 Por ejemplo: « Necesaria es en todo caso la lumbre del Espíritu Santo, que se llama discreción de espíritu, con la cual entrañable inspiración y alumbramiento se hace huír todo error y opinión y duda, y juzga el hombre, que este don tiene, cuál es el espíritu de verdad y de mentira, sin errar. Y si nuestro Señor nos ha dado este don, excusado es daros otra enseñanza más, sino para alguna duda de aquesta cosa tan alta » (Avisos, f. 90 v., en SALA BALUST, art. cit., 96-97).

35 « Así que, doncella de Cristo, si nos quisiere el demonio cegar en nuestros pecados, digamos que no son sino pocos y chicos, y nuestros bienes muchos y grandes. Pocos son nuestros pecados, no en sí, mas comparados con los muchos merecimientos de Jesucristo. Muchos son nuestros bienes, no en nosotros, mas en Cristo, que nos dió lo que El ayunó, oró y caminó y trabajó; y sus espinas y sus azotes ... ». (Avisos, 26 v; en SALA BALUST, art. cit., 101).

36 SALA BALUST, art. cit., 109, 114.

37 « Porque, antes que os diese El su gracia, qué cosa podíades vos hacer que no fuese mala? O si era buena, era imperfecta y muerta y no agradable ». (Avisos, 59 r. en SALA BALUST, art. cit. 114).

38 « Mas, por oir nombre de justos, no venga algún pensamiento de ciega soberbia, con la cual se haga injusto el que se tenía por justo. La justicia de los que son justos no es suya, mas de Cristo, el cual es justo por sí y justificador de los pecadores que a El se subjetan. Por lo cual, dice S. Pablo, que la que es verdaderamente justicia delante los ojos de Dios,

Al corregir el texto de Alcalá, el Mtro. Juan de Avila tendrá presente las posibles torcidas interpretaciones que podían darse a los períodos en que habla de las grandes riquezas y bienes que tenemos en Cristo, y de la vitalidad de la fe-confianza. « Es tanta la cizaña que nuestro enimigo ha sembrado en los que le creen, que de las palabras de la divina Escritura que hablan de este dulcísimo misterio de Jesucristo nuestro Señor y de los bienes que por El y en El poseemos, sacan perversos entendimientos, de los cuales es menester avisaros por que no incurráis en peligro » [40]. Se mostrará igualmente cauto al usar la terminología de la fe en su significado de confianza: « Mas, porque los luteranos usan tomar unas palabras de éstas por otras, debemos los católicos hablar distintamente, llamando la fe y confianza con sus propios nombres, declarando el creer o la incredulidad de qué manera se entiende; pues lo que en un tiempo se puede seguramente decir por unas palabras, en otro se debe evitar » [41].

Los puntos aquí señalados nos recuerdan otros, típicos de Valdés y de los « spirituali »; existe entre ellos una relación de semejanza marcada. ¿Cómo definir esa relación? ¿Puede decirse el Mtro. Avila un valdesiano, o un representante de la espiritualidad del « beneficio de Cristo »? La espiritualidad de Avila puede calificarse de emparentada con la que tiene per centro el « beneficio de Cristo ». Pero, por otra parte, no existe entre ellas influencia mutua, y además, el Mtro. Avila no usa la expresión de « beneficio de Cristo », tan acariciada por Valdés, por los « spirituali » y por los influenciados por éstos, como Carranza. El mismo Granada la usa, quizá por influjo de Carranza. Finalmente, ambas espiritualidades presentan diversa tonalidad aún en este punto.

El Mtro. Avila ha vivido con intensidad la doble tesis de la miseria del hombre y de las riquezas que posee en Cristo. El mismo parece ser que fué consciente de la fuerza con que sabía expresarlas en su magisterio espiritual de cartas y sermones, según el testimonio de Fr. Luis de Granada: « Algunas veces le oí decir, escribe

---

es justicia por ser de Jesucristo, porque no consiste en nuestras obras propias mas en las de Cristo, las cuales se nos comunican por la fe ». (Avisos, 104 v, 105 r.). En la segunda redacción se intercalarán seis capítulos íntegros en los que se aclara este punto: « Cómo se ha de entender que Cristo es nuestra justicia, para que no vengamos a caer en algún error, pensando que no tienen los justos justicia distinta de aquella por la cual Jesucristo es justo ». Sala Balust, art. cit., 102-103.

[39] Sala Balust, art. cit., 105, 109.

[40] *Obras*, I, 279.

[41] Ibid., 104 ss.

Granada en la biografía del Apóstol de Andalucía, que él estaba alquilado para dos cosas, conviene saber, para humillar al hombre y glorificar a Cristo. Porque realmente su principal intento, y su espíritu y su filosofía, era humillar al hombre hasta darle a conocer el abismo profundísimo de su vileza; y, por el contrario, engrandecer y levantar sobre los cielos la gracia, y el remedio y los grandes bienes que nos vienen por Cristo. Y así, muchas veces, después de haber abatido y casi desmayado al hombre con el conocimiento de su miseria, revuelve luego y casi lo resuscita de muerte a vida, esforzando su confianza con la declaración deste sumo beneficio, mostrándole que mucho mayores motivos tiene en los méritos de Cristo para alegrarse y confiar, que en todos los pecados del mundo para desmayar »[42].

Juan de Avila es, sobre todo, sensibilísimo al « misterio de Cristo », a las « riquezas », « bienes », « méritos » que tenemos en Cristo, en la « sangre de Cristo ». Es precisamente en las cárceles inquisitoriales de Sevilla (1532-1533), durante el proceso a raíz de su apostolado en Ecija — proceso en que no se le tachan ninguno de los puntos de que tratamos y, por eso, sin relación con la doctrina de Juan de Valdés[43] —, donde recibe « un muy particular conocimiento del misterio de Cristo, esto es, de la grandeza desta gracia de nuestra redención, y de los grandes tesoros que tenemos en Cristo para esperar, y grandes motivos para amar, alegrarnos en Dios y padecer trabajos alegremente por su amor »[44]. Fruto de esas luces recibidas y de esas reflexiones solitarias, son las páginas del *Audi, filia* que se refieren a los bienes que nos llegan de Cristo.

Sala Balust cree que no es difícil descubrir influencia de libros contempóraneos en el *Audi, filia* y manifiesta que hay puntos que recuerdan a Erasmo y Juan de Valdés. Escribe que « bien pudo haber leído » el *Dialogo de Doctrina Cristiana*[45], posibilidad que

---

[42] *Obras de Fr. Luis* (ed. Cuervo), XIV, 250. Ya hemos advertido que la expresión de « beneficio de Cristo », Granada la ha podido tomar de Carranza. De las cartas del Beato Avila dice el mismo Fr. Luis: « Cómo abate las fuerzas de la naturaleza! Cómo levanta las de la gracia!... Cuán copioso y continuo es en exhortarnos a la confianza en la Providencia paternal de Dios y en los méritos y Sangre de Cristo »! Ibid., 237, 240.

[43] Cfr. C. Abad, *El proceso de la Inquisición contra el Bto. Juan de Avila*, en « Miscelánea Comillas » 6 (1946) 169-178. El encuadramiento del proceso en la vida del Beato, su reconstrucción y relación con la concepción del *Audi, filia*, por este tiempo, pueden verse en Sala Balust, *Introducción biográfica a las Obras completas* ... en BAC, 89 (1942), 67-92.

[44] Testimonio de Fr. Luis de Granada, tomado de labios de Juan de Avila. En *Obras* (ed. Cuervo), 284, del vol. XIV.

[45] Sala Balust, en *Introducción Biográfica*, op. cit., 97-98.

nos parece poco probable, si se tiene en cuenta la rapidez con que había intervenido la Suprema contra el libro valdesiano. Crecería la posibilidad, si es que Juan de Avila se mantenía en relaciones con alguna persona de Alcalá, de los círculos por donde se difundía modestamente la obra de Valdés. En todo caso, en el *Audi, filia* se vive con mucha más intensidad el « misterio de Cristo » que en el *Diálogo* valdesiano; en inspiración conceptual y en fraseología las páginas del *Audi, filia* tienen su raíz inmediata en las Epístolas de S. Pablo, meditadas sabrosamente en esos años por Avila, con ayuda de luces y gracias divinas.

Comparando el *Audi, filia* con el Valdés del periodo italiano, y con la espiritualidad del « Beneficio de Cristo » de Italia, creemos que los prosélitos de éste viven todavía con más intensidad que el Mtro. Avila la Pasión, como « beneficio », con una insistencia que a algunos podría parecer enfermiza. Recordemos su aplicación a la vida del pecador, del justo, del glorificado, de los sacramentos, de los motivos del obrar. La Pasión, considerada como « beneficio » es más céntrica en la vida religiosa de los « spirituali ». Formulada su espiritualidad en un ambiente de polémica sobre la fé y las obras, la obra de Cristo no sólo es ponderada en sus infinitas riquezas como base de la *confianza,* sino que es considerada, más marcadamente que en Avila, como fuente de nuestros méritos, de nuestra justificación, de nuestra salvación, como algo que llena nuestras deudas, en la que únicamente debemos apoyarnos, como obra salida del amor de Dios, y que nos es dada como « beneficio ». En los « spirituali », la Pasión está más unida con la idea de la justificación graciosa; de ahí que se concrete en ellos tan repetidamente bajo la expresión de « beneficio »; por eso mismo las fórmulas de los « spirituali » son más inexactas y equívocas en relación con las que en Trento definen la doctrina sobre la justificación.

En Juan de Avila que enjuiciamos, más que un representante de la espiritualidad del « beneficio de Cristo », nacida en Italia y llegada a España más tarde, tenemos a un representante de la corriente espiritual de la fe-confianza, del paulinismo espiritual centrado en la sangre y en los « méritos de Cristo », que existe en España contemporáneamente a aquélla de Italia, la cual quizá brota ya al escribir Valdés su *Diálogo* y crece, sin llegr a la polémica de Italia, en el ambiente renovado por la predicación del Apóstol de Andalucía, y por el fervor de espirituales, como Granada y algunos varones de la joven Compañía de Jesús. Tal vez no falten en esta corriente española — que está sin explorar sistemáticamente — la tendencia más peligrosa, representada quizá por Constantino Ponce de la Fuente y otros predicadores de los llamados focos « luteranos » de Andalucía y Castilla.

II

1. — A una conclusión algo diversa deberemos llegar respecto del Arzobispo de Toledo, Primado de las Españas, Fr. Bartolomé Carranza de Miranda. Aunque Carranza deba también entrar en la corriente española citada, en sus *Comentarios sobre el Catechismo* y demás escritos, acusa influjo de la italiana. No podemos menos de aludir, aunque sea brevemente, al pensamiento del célebre Arzobispo, unido con Juan de Valdés por relaciones personales e ideológicas.

El « caso Carranza » presenta dos problemas, el de su Proceso y el de su doctrina. A nosotros sólo nos toca examinar ésta en sus relaciones con Valdés, aunque naturalmente el examen doctrinal no dejará de verter luz sobre las causas de aquel proceso, objeto de tantas discusiones.

La doctrina espiritual que leemos en los *Comentarios* queda explicada en parte por el itinerario espiritual de su autor. Carranza, de carácter ingenuo e impulsivo, de temperamento afectivo y sensible, quizá ha bebido gérmenes de erasmismo en sus años de formación en Alcalá, antes de ingresar en la Orden de Santo Domingo en 1520, y acaso ha tenido luego algún contacto con los alumbrados de Alcalá, mientras estuvo en Benelac, cerca de Guadalajara, antes de sumergirse en el ambiente reformado de robusta espiritualidad del P. Juan Hurtado de Mendoza, al ingresar como colegial en S. Gregorio de Valladolid el 19 de agosto de 1525. En todo caso, al tiempo del auge del erasmismo en España, cuando en 1527 se reúne en Valladolid la junta para examinar las obras de Erasmo, Carranza es un admirador y defensor del holandés; lo sabemos por una información del proceso de Carranza, que data de 1530 y se refiere a tres años antes [46].

Carranza, asiduo a la oración, afanoso por llegar a una renovación de la piedad y de la sociedad, influye en el espíritu bueno y virtuoso de Fr. Luis de Granada, que entra en S. Gregorio el 11 de junio de 1529. Luego vendrán Fr. Luis de la Cruz y otros discípulos, como Juan de la Peña, Felipe de Meneses. Fr. Luis de Granada, a su vez, no deja de influir más tarde en Carranza, cuando le invita en 1539 a la oración y a la vida de contemplación desde

---

[46] Cfr. BATAILLON, *Erasmo y España*, II, 105-106. Bataillon cree que en S. Gregorio de Valladolid debe situarse en 1527 la fase aguda del erasmismo de Carranza. B. DE HEREDIA lanza la hipótesis de que ya en Alcalá pudo beber gérmenes de erasmismo antes de 1520. (*Corrientes* ... 111).

su retiro de Escalaceli [47]. Las cartas de Granada, llenas de piedad y de humildad, invitan al recién nombrado « Maestro » a la oración y contemplación; no quiere verle cautivo de los libros, porque con ello no sólo pierde « gusto y amor que tendría de Dios; pierde grandisima luz del entendimiento que Dios le comunicaría, para que alcanzase mayores cosas que los otros hombres ...: que esto no se alcanza en los cartapacios, porque esta paz de Dios *est quae exsuperat omnem sensum*, y en sólo el libro de la oración se estudia, aunque de esto (¡sea mi Dios bendito!) bien sé que tiene las primicias ».

2. — Al escribir estas cartas, Granada estaba bajo la influencia de otro gran maestro, el P. Avila. A través de Granada, llega su influjo a Carranza [48]. Hemos consignado ese mensaje de invitación a la oración, como medio de vida interior, y como fuente de luz, que le llega a Carranza desde Escalaceli en 1539, porque en el mismo año, Valdés le envía desde Nápoles un mensaje de tonos parecidos. Una deposición de Fr. Domingo de Rojas nos revela las relaciones de Carranza con Valdés. El Mtro. Carranza era amigo de Valdés, y al ser enviado a Roma en mayo de 1539 como definidor al Capítulo General, le escribió desde la ciudad eterna a Nápoles, diciéndole cuánto deseaba verle; pero ya que ello no era posible, « le suplicaba le enviasse a decir su parecer sobre quáles authores sería mejor ver e leer para la inteligencia de la Escritura Sagrada, porque en volviendo aquí al Colegio [a S. Gregorio de Valladolid], había de comenzar a leer a los frayles ». Juan de Valdés le contestó, enviándole una de sus *Consideraciones*, la 54. Carranza, al iniciar en el curso siguiente, 1539-1540, la explicación de la Epístola a los Filipenses, facilitó a sus discipulos « in scriptis » el texto valdesiano, como una introducción al curso, presentándolo como de un « varón probo y pío » que se lo había comunicado, estando en Roma [49].

---

[47] Véase una de las cartas en B. de Heredia, *Corrientes* ... 137-139. Otra carta en Sala Balust, *Vicisitudes* ... en HS, 3 (1950) 77-78; en este mismo artículo, véase una carta de Fr. Luis de Granada a Fr. Luis de la Cruz, discípulo de Carranza. Sobre la estancia de Granada en Escalaceli, cfr. A. Huerga, O. P., *Fray Luis de Granada en Escalaceli*, en « Hispania » 9 (1949) 434-480; 10 (1950) 297-335.

[48] Ese influjo de Avila en Carranza a través de Granada, lo ha anotado Sala Balust en *Vicisitudes* ... (HS, 3 (1950) 80.

[49] « Item, dixo que frayles de su Orden (creo que el uno dellos es Fr. Luis de la Cruz e el otro Fr. Alonso de Castro) me mostraron una carta que Valdés, el que hizo las *Consideraciones*, escrevió a Fr. Bartolomé de Miranda, cuando éste fué a Roma a hacerse maestro de Theologia, en el

Hemos indicado anteriormente la difusión que tuvo la *Consideración* entre los estudiantes. Trataba de que los intérpretes para entender la Santa Escritura, son la oración y la consideración. La oración debe ir accompañada de la inspiración de Dios y la consideración de la propria experiencia de las cosas espirituales. Advirtamos que Valdés pone dos ejemplos concretos de cómo intervienen las cuatro cosas en la interpretación escrituraria. Son dos textos, uno de S. Pablo en la Primera carta a los Corintios, « Sicut testimonium Christi confirmatum est in vobis », y otro del salmo 39 de David, « Quoniam peregrinus sum ego tecum »; después de orar y consultar con la propia experiencia, concluye Valdés que el testimonio que Cristo ha traído al mundo y del cual habla S. Pablo son el *gobierno del Espíritu Santo,* o la *justificación por la fe*; somos peregrinos, según el salmo, cuando no estimamos al mundo ni somos estimados de él. A propósito de estos ejemplos Carranza pudo leer en la carta-consideración de Valdés, algunas de las ideas que más halagaban al conquense [50].

El testimonio precioso de Fr. Domingo de Rojas nos revela que Carranza y Valdés eran amigos. ¿Se conocían personalmente? En la estancia de Carranza en Roma, por lo que puede deducirse del testimonio, no se vieron. Nos inclinaríamos a crer que pudieron conocerse antes de salir Valdés de España. En todo caso, si no se vieron personalmente, Carranza debió oir hablar de Juan de Valdés, y cobrarle amistad por intermediarios; debió enterarse de que en Nápoles continuaba dedicándose al estudio espiritual, y quizá de que estaba parafraseando las Epístolas de San Paolo; de

---

Capítulo General, la qual le escrevió a Roma desde Nápoles, donde residía, en respuesta a otra que el dicho Fr. Bartolomé le había escrito, e que estos dichos frailes e otros dixeron a este propósito que el Valdés era amigo de Fr. Bartolomé de Miranda, e que como no le pudo ir a ver desde Roma, le escrevió diciéndole que él deseaba mucho tener espacio para yrse a ver con él; mas pues que esto no podía, que le suplicaba le enviasse a decir su parecer sobre quáles authores sería mejor ver e leer para la inteligencia de la Escriptura Sagrada, por que en volviendo aquí al colegio, había de comenzar a leer la Escritura a los frayles. E a este propósito le escrevió el Valdés la carta que tengo dicho. Item ... luego que el dicho Fr. Bartolomé de Miranda vino de Roma a comenzar a leer, lo primero que dió in *scriptis* fué aquella carta toda entera, para advertir a los discipulos sus oyentes con qué authores habían ellos de leer, a qué authores habían de seguir para la inteligencia de la Sagrada Escriptura, la qual consideracion está en el dicho libro de Juan Sánchez ... ». *Proceso de Carranza,* I, f. 492. Puede leerse el testimonio en Menéndez Pelayo, *Heterdodoxos,* IV, 26-27.

[50] La Consideración 54 puede leerse en ed. Boehmer, 184-189. No es la 65, como suelen citarla los autores, copiando de Menéndez Pelayo; el sabio historiador pudo confundirse leyendo LXV por LIV.

aquí su carta, pidiendo consejo. Tenemos por muy probable que Carranza haya leído el *Diálogo de Doctrina Cristiana*. Recordemos que su tío Sancho Carranza de Miranda encontró bueno el libro, comprando « muchos dellos y embiandolos a su tierra »; es muy probable que un ejemplar fuera a parar a las manos del joven Carranza, que tan inclinado se mostraba a la lectura de libros espirituales; acaso ese libro fué el comienzo de su amistad con Juan. Carranza se muestra igualmente al corriente de la producción literaria de Alfonso. Contra Fr. Domingo de Rojas que creía que el Valdés amigo suyo era el autor del *Carón*, defenderá que era otro el autor de esa « obra de burlas » [51].

3. — No poseemos más datos sobre las relaciones personales de Carranza con Juan de Valdés. Más tarde, encontramos a Fr. Bartolomé en relación de amistad con discípulos de Valdés y con « spirituali »; precisamente, en Trento, en la primera época del Concilio, al que acude como teólogo del Emperador, junto con Fr. Domingo de Soto y el Dr. Velasco. Según el testimonio de Don Diego Hurtado de Mendoza, embajador del emperador en Venecia, y de Don Juan Hurtado de Mendoza, Carranza frequentó las conversaciones de Donato Rullo, Priuli, Carnesecchi, Flaminio en Venecia. Ellos leían los libros de Valdés, y seguramente no dejarían de hablar con Carranza sobre aquel común amigo [52]. En Trento pudo

---

[51] « Item, yo dixe a Fr. Bartolomé: « Diz que V. P. es amigo de un Valdés, de quien yo he visto una obra de burlas, que es *Charon;* y él me respondió que el que hizo a *Charon* era otro Valdés. E replicándole yo sobre ello, me respondió enojado que él sabía muy bien que no era aquel su amigo el que hizo a *Charon* e supe yo después de D. Carlos, a lo que creo, que lo había hecho el mismo Valdés que escrevió la carta, e también me consta que los dichos frayles que me hablaron de Valdés e Fr. Bartolomé con ellos, no sólo no le tenían por luterano, sino por muy espiritual hombre » ... (*Heterodoxos*, IV, 27).

[52] La correspondencia cruzada entre Carlos V y su hijo Felipe II sobre el envió de Caranza al Concilio, en B. de Heredia, *Domingo de Soto en el Concilio de Trento*, en « La Ciencia Tomista » 63 (1942) 117. Sobre la doctrina de Carranza en el Concilio, cfr. G. Gaztambide, *Los navarros en el Concilio de Trento*, en RET, 5 (1945) 197-210. Las deposiciones de los Hurtado en *Proceso de Carranza*, I, 358-359. Cfr. *Heterodoxos*, IV, 47-48; B. de Heredia, *Corrientes* ... 115-116. En una de las deposiciones de Juan Hurtado leemos: « También entendió este testigo que el dicho arzobispo de Toledo tenía amistad con hombres que este testigo tenía por herejes en el artículo de la justificación e leían de el libro de Valdés, que no trataba otra cosa, como es Donato Rulo, natural de Pulla, cuyo huésped fué el dicho Arzobispo en Venecia, según le han dicho. E que era de esta mesma conserva Ascanio Colona e monseñor Carneseca e Antonio Flaminio. E que estos tenían siem-

iniciar la amistad con el Cardenal Pole, a quien le unirán una estima y amistad mutuas [53].

La frecuentación de la amistad de estos « valdesianos y spirituali » [54] y la lectura de libros de la espiritualidad del *Beneficio de Cristo,* insinuada y casi patente por la huella que se encuentra de ellos en los escritos posteriores de Carranza, debió tener influencia decisiva en la proyección espiritual del que pronto sería Provincial de su orden de Santo Domingo, Calificador del Santo Oficio, predicador real, Arzobispo de Toledo y Primado de las Españas. Los escritos espirituales que poseemos del insigne prelado muestran un influjo evidente de esa espiritualidad afectiva en su tonalidad, y modo de expresión.

4. — Rebasa el intento de nuestro trabajo el exponer el contenido doctrinal y espiritual de los *Comentarios sobre el Catechismo.* Obra voluminosa; en ellos viene a dar Carranza como una síntesis de las narraciones de la Sda. Escritura, del dogma, de la moral y de la espiritualidad [55]. En ellos se palpa el celo del hombre religioso, que se inquieta porque « Nunca la religión estuvo tan arrin-

pre los libros de Valdés e leían en ellos, con los cuales tenía el dicho arzobispo grande amistad » (*Proceso,* I, 396).

[53] En carta del 10 de agosto de 1554, Pole escribe a Carranza diciéndole que desde que le había conocido por primera vez, « mihi in visceribus inhaereres ». Citado en V. Carro, *El Maestro Fr. Pedro de Soto y las Controversias político-religiosas del siglo XVI,* Apend. 11 al t. II, p. 865.

[54] No es necesario querer neutralizar las deposiciones de Hurtado con testimonios de otros testigos que afirman la buena conducta y doctrina de Carranza en Trento. Los « spirituali » con quienes se relacionó no eran herejes « vitandi ». Recordemos que Priuli y Flaminio habían sido designados como Secretarios del Concilio; que Flaminio fué designado para Obispo en el mismo año en que Carranza se hospedaba en casa de Donato Rulo con motivo de la edición de su *Summa Conciliorum,* dedicada al Embajador Hurtado. B. de Heredia, que intenta « neutralizar » aquellas declaraciones tiene un concepto peyorativo de esos « spirituali »; aparte de que es excesivo afirmar que en la consideración 54, — no la 65 —, « el iluminismo valdesiano más acentuado se asoma a la religión del libre examen » (*Corrientes* ... 114); no es exacto llamarlos « secta » (op. cit., 119) y sintetizar el pensamiento del *Beneficio di Cristo* diciendo que « Ese beneficio » consistía, según los valdesianos, en la justificación y satisfacción superabundante y plena, pagada por Jesucristo al morir por nuestros pecados. De donde inferían que, haciendo nuestro por la fe ese tesoro infinito, no era necesario el purgatorio ni las indulgencias » (op. cit., 119).

[55] Tanto Melchor Cano, como amigos comprensivos encontraron o peligroso o imprudente el tratar tan prolijamente las cuestiones religiosas en un libro destinado al gran público. Véase, en el prólogo a los *Comentarios* las razones que aduce el mismo Carranza, al hecho de haberse extendido tanto en su Catecismo. (*Comentarios,* Vvo.).

conada, como en estos tiempos » [56]; del pastor de almas, que se hace consciente del problema religioso de muchos espíritus en aquella hora confusa, refiriéndose a los cuales, afirma que « La mayor tentación que han tenído, y al presente tienen los christianos, es saber dónde está la Iglesia verdadera, porque los herejes pretenden que su Iglesia es la verdadera » [57]; en ellos aparece el varón espiritual y fervoroso que anhela una renovación íntima de toda la vida cristiana hasta que resplandezca en la Iglesia la puridad de los primitivos tiempos [58].

Carranza es un espiritual, abierto a todas las corrientes renovadoras de la época, al savonarolismo, al erasmismo, a las corrientes de oración afectiva, y del « beneficio de Cristo ». Aquí, brevemente señalararemos los puntos esenciales coincidentes con la doctrina de Valdés, por los cuales fueron censuradas muchas de sus tesis por Melchor Cano, como propias de « alumbrados » y luteranos, si no en la intención del autor, al menos en cuanto podían ser torcidamente interpretadas.

El afán perfectivo debe poseerlo todo cristiano, es un postulado de los *Comentarios*; cotidianamente el cristiano ha de entregarse a una vida santa. A este propósito, recuerda Carranza, al llegar al tercer mandamiento, que la vida cristiana es un « perpetuo sábado »; es la idea que ya vimos en el *Diálogo* y *Alfabeto* valdesianos. El Arzobispo pone más de relieve que no hay diferencia de días para el perfecto cristiano y para los varones espirituales, en cuanto a servir al Señor [59], y se extiende en explicar el

---

[56] Ibid., III vo.

[57] Ibid., 133 vo. Véase la censura de esta proposición por el autor de « De Locis Theologicis », pertrechado de argumentos apologéticos. CABALLERO, *Melchor Cano*, 570.

[58] *Comentarios*, 2vo. y 3ro. Sobre los cristianos de puras « ceremonias » y de « costumbre », cfr. fol. 2ro; sobre la renuncia del cristiano al mundo, por la cual se puede decir que no sólo los monjes dejan el mundo, cfr. fol. 289ro., 7ro.

[59] « Porque para los varones espirituales y perfectos christianos, no era menester hazer diferencia de días. Todos los días son « fiesta », porque siempre huelgan en Dios, y hazen un verdadero y perpetuo sábado ... De manera que por la flaqueza del pueblo fué menester hazer la ley, que señalasse los días que todos habemos de guardar » (Ibid., 202ro). Naturalmente Carranza no escribe contra la institución dominical y festiva; los perfectos deben guardar las ceremonias en ellos mandadas (ibid. 208ro. y vo.). Sin embargo parece exagerado el relieve que da a que la diferencia de días se hizo « por los cristianos flacos », y que « para los perfectos cristianos cada día es domingo y fiesta, porque todos los días guardan de una manera, y assí no hay diferencia de días » (ibid., 208ro. y vo.). Véanse las proposiciones 71, 74, 75, 76, 77, 78, en que Cano califica esta doctrina de « alumbrada ». (CABALLERO, op. cit., 574-578).

« sábado interior y espiritual, que avemos de celebrar los cristianos » [60].

5. — Basta a este respecto transcribir un pasaje para percatarnos del sentimiento vivo de la acción de Dios que poseía Carranza, y de su influjo en la vida espiritual: « Assi nosotros despues que uvieremos trabajado en las obras exteriores y en la mortificación de nuestra carne, dando obediencia a Dios, dexaremos de obrar nuestras obras y haremos holganza y sábado en Dios, dexando que su espiritu obre en nosotros, y estando quietos y atentos a lo que Dios dixere en nosotros, y obedientes para recibir lo que su espiritu quisiere obrar, y obrando nosotros con el, no siguiendo nuestros afectos humanos, sino sus sanctas inspiraciones. Este es el sabado interior y espiritual que nos enseña S. Pablo a hazer, no de ocho a ocho dias, como se haze el sábado ceremonial, sino toda la semana y todo el mes, y todo el año, y toda la vida » [61].

Se ha de dejar obrar a Dios en nosotros, ha de tenerse presente que Dios está siempre próximo. Carranza es sensíbilisimo a la realidad de Dios, autor de todo, presente en todo; es el « sentido » de la providencia divina que encontramos en Valdés y los « spirituali », aplicado con fervor a todas las manifestaciones de la vida. Al comentar el primer artículo del Credo: « Credo in Deum, Patrem ... », Carranza hace profundas aplicaciones de ese principio, que serán minuciosamente censuradas por M. Cano, encontrándolas emparentadas con errores de alumbrados y beguinos. Se han de dejar los cuidados en Dios; — « O si entendiesen los hombres que granjería es para esto de aca, *descuidar* dello, y cargar sus cuidados en Dios » —. Tenemos que « consultar » todas nuestras cosas con El y conversar mutuamente, — « convidenos ser Dios nuestro, y nuestro padre, para hazerlo sin miedo » [62] —. Una vida de « quietud y consolación » sería la de los hombres, si consultaran con Dios, y vivieran « colgados » de El [63]. Carranza hace hincapié insistentemente en el fondo de « quietud, paz y consolación » que preside la vida de los « cristianos peafectos », y que presenta como una invitación a los lectores, que ciertamente reac-

---

[60] *Comentarios*, 206ro., 208vo.

[61] Ibid., 207vo. En la censura, M. Cano anota que este pasaje es lo mismo que afirmaron los alumbrados, o ciertamente trasladado de sus libros; la cláusula de S. Pablo y lo que sigue sería en gran parte de Calvino. (CABALLERO, op. cit., 575-576).

[62] *Comentarios*, 19-20. Las censuras de Cano, en CABALLERO, op. cit., 558-559.

[63] *Comentarios*, 23.

cionarían inmediatamente ante esas palabras, mágicas en aquella época.

El cristiano, el hombre, debe consultar a Dios. Esta idea se repite con bastante frecuencia en las páginas de los *Comentarios*, concretándose en aplicaciones prácticas [64]. Similar el consejo de que la guía durante nuestra vida debe ser la « lumbre del espiritu santo »; no debe confiarse en la « prudencia humana » — expresión de Valdés —, sino en aquella luz, tanto en los negocios divinos como en los humanos. Tratando de los « Dones del Espíritu Santo », al llegar al del consejo, afirmará: « Por esto es necesario, para no errar, y para asegurarnos en la vida que vivimos, tan llena de peligros y de tantas tinieblas, no fiarnos de nuestra prudencia, sino consultar á Dios para que nos alumbre en lo que devemos eligir en todos los negocios presentes, no solamente en los necesarios, para encaminar bien nuestra vida á salvarnos: pero en los negocios humanos, para acertar en ellos: no ay otro camino que cierto sea sino consultar á Dios, que guíe y alumbre nuestra razón » [65].

La afirmación de que para acertar en los « negocios humanos » no haya otro camino que el de « consultar la lumbre de Dios », hacía sospechar a M. Cano una raíz de « alumbrados »; lo mismo aquellas frases, en que comparando la razón con la fe, anota que debe seguirse la luz de ésta última, porque son « ... como dos nortes con los cuales navegamos en esta vida, como los que navegan a las Indias se gobiernan por este norte que vemos en España, y, llegados a cierto punto, es necesario perder este norte y guiarse y navegar por el otro. Así en la vida presente habemos de comenzar nuestra navegación por el norte de la razón, y reglar nuestra obras por él. Pero si *queremos ser cristianos*, es necesario, para nuestra navegación, en la mayor parte de la vida, perder este norte y navegar por la fe, y reglar nuestras obras por ella » [66]. Carranza subrayará con fuerza lo inadecudado de la razón, del « seso del hombre » para regular la vida del cristiano. Los hombres « buenos », como fueron Séneca y Platón, se regulan por el « seso del hombre y por la razón del espíritu humano », los cristianos, por « el seso de Dios y por el espíritu suyo » [67]. Son inhábiles la razón y el « seso

[64] Ibid., 19ro., 23vo., 121vo., 236vo., 425ro. Las censuras de Cano sorprendiendo en esos pasajes sabor de herejía de alumbrados y peligro de rechazar el magisterio de la Iglesia, en Caballero, op. cit., 556-557.

[65] *Comentarios*, 121vo.

[66] Ibid., 8ro. En fols. 8 y 9 véase la ponderación de la « lumbre de la fe ». La censura extensa y dura de Cano al pasaje citado en el texto, comenzando por « si queremos ser verdaderos cristianos », en Caballero, op. cit., 544-546. — « Tiene muchos errores y perniciosos ».

[67] *Comentarios*, 42vo., 43ro.

natural » para comprender el « misterio cristiano » — Dios encarnado, condenado y muerto —; aunque el seso esté más limpio y más ordenado, que el de un Platón y de un Sócrates », lo condenará y tendrá por falso, más aún, por « disparate y locura » [68].

6. — Estos y otros pasajes, ponderando la acción y la lumbre de Dios, pondrán en vela a la censura del Santo Oficio, creyendo ver en ellos semejanzas y exageraciones de alumbrados. Pero otros temas levantarán más suspicacias. El cristianos es un redimido; entre Dios « Padre », y él, están Cristo y sus riquezas que deberá hacerlas suyas por la fe viva.

Carranza trata estos temás con derroche de unción, especialmente al tratar de los artículos del Credo que se refieren a los misterios de Cristo, — nacimiento, pasión, muerte —. Los *Comentarios* son notoriamente cristocéntricos; Carranza se extenderá en tratar los artículos referentes a Cristo, porque son los más fundamentales, y además « porque la cosas de más importancia que ay en la vida es conocer bien á Jesu Christo, y desde el principio del mundo, Christo es el remedio de todos los hombres, y nunca fué conocido de muchos, y agora son pocos los que dél tienen entero conocimiento, y del poco conocimiento, nace el poco amor, y del poco amor, servirle poco » [69].

El Cristo que aparece en los *Comentarios* es el Cristo Redentor; la obra de Cristo, la redención: « Este es el propio oficio de Christo, y esto es ser redentor » [70]; es el Cristo-Cabeza de la Iglesia y fuente de toda gracia y mérito [71]. Nos alargaríamos demasiado si quisiéramos recoger los pasajes en que va explicando cómo Cristo es la fuente de todas las gracias, de todos los méritos, cómo influye, como cabeza, sobre los miembros. Notemos nada más que las frases en las que presenta a Cristo y a la Pasión como fuente de la remisión de los pecados y del mérito, son absolutas, y poco matizadas para aquel tiempo, en el que en tantos ambientes se tendía a no tener como válida sino la « obra de Cristo ». De hecho tales frases fueron censuradas por M. Cano como peligrosas [72].

---

68 Ibid., 50vo. Recuérdese el mismo pensamiento en Valdés que aducía el ejemplo de Platón y Aristóteles.

69 Ibid., 39ro.

70 Ibid., 37ro.

71 Ibid., 63vo.

72 « Es la passion de Christo tan propia causa de la remission de nuestros pecados, que por ella sola, y no por otra conseguimos, el perdón dellos . ... « y libertándonos del pecado, nos liberto de las penas, á que nos obligaron nuestros pecados: penas digo assi temporales como eternas ». (Ibid., 63vo. Cfr. 60ro., 36ro. Véase en la Censura de Cano las proposiciones 39, 41, 48, 42, en que anota esas y otras proposiciones como de sabor luterano y

Es significativo y no debe pasar inadvertido el cuidado que tiene Carranza en mostrar que todos los bienes que ganó Cristo, los ganó para nosotros; es la convicción que quiere inyectar en el cristiano al hablarle de Cristo. En la consideración de « la vida y las obras » de Cristo, se saca un doble fruto: uno, el menos principal, común al que brota de la consideración de las vidas de los santos, aunque en grado superior, es el ejemplo de vida cristiana: « El primero y más principal es, que son nuestras y como nuestras las avemos de ofrecer al padre por nuestros pecados » [73]. Con afecto y unción trata de la comunidad de bienes que existe entre el alma y Cristo, su esposo, de la « comunicación de bienes y hazienda », que « haze Jesu Christo, como cabeza con los buenos christianos, como á miembros suyos encorporados y unidos à el ». Las frases que realzan la seguridad feliz con que el alma puede tener como suyos todos los méritos de Cristo, — en ello consistiría la esencia del Evangelio —, serán minuciosamente censuradas por M. Cano [74].

Carranza pone de relieve la importancia de « abrazar como cosa suya » a Cristo y sus méritos. A este propósito, recuerda que pocos son los que, creyendo que Cristo ha muerto por todos los pecadores, aplican esa verdad a sí mismos; sin embargo, hasta lograr poseer esa fe concreta, no se llega a sacar todos los frutos posibles

---

de posible tropiezo para ignorantes, que creerían negada en ellas la satisfacción propia. (Caballero, op. cit., 563, 564). Sobre la Pasión como fuente, de donde toman el mérito nuestras obras, cfr. *Comentarios,* 36ro., 34ro., 57ro; la censura de estos pasajes, encontrando en ellos doctrina peligrosa porque « tiende a negar el valor de las obras » según la ley, en Caballero, op. cit., 559, 560.

[73] *Comentarios*, 37ro.

[74] « Y assi el alma fiel á Jesu Christo podra hablar en el, y en su hazienda, como habla la esposa en la hazienda de su esposo: y hablando en lo que Jesu Christo hizo y padecio, tiene licencia de dezir con verdad, mis ayunos, mis trabajos, mis açotes, mi cruz, mi passion, y mi muerte: y al fin llamar suyo, todo cuanto aquel Cordero santissimo hizo, y pagar á Dios con ello, como hazienda propia suya, y vestido de las vestiduras de su esposo Jesu Christo, puede parecer sin ninguna afrenta ni verguença, aunque aya sido pecador, despues que ha lavado sus vestiduras con la sangre de aquel cordero sin mancilla ... Quanto se conoce bien, entonces se conoce el Evangelio, porque esto es saber el Evangelio: esta es la buena nueva, que nos truxeron los angeles del cielo, la llevaron los prophetas y los Apostoles por el mundo ... Encareciendo Christo este inefable beneficio, no hallando otro, con que poderlo declarar, dezia: Assi amo Dios al mundo, que le dio sū hijo para su remedio, que no se puede mas dezir. Esta es la llave de nuestra fe, de nuesta religion y el thema de nuestra predicacion: esta predicacion se llama Evangelio, nueva buena, que nos assegura en la vida y en la muerte, que sola nos ha de consolar en vida y muerte » (Ibid., 38ro-vo.). Las diversas distinciones que hace a éste y a otros pasajes, la censura de Cano en Caballero, op. cit., 561-562.

de la consideración de « este inefable beneficio » [75]. Los *Comentarios* colocan en ese creer que Cristo ha muerto *por mí,* la fórmula de vida cristiana y de perfección, la fórmula que, sentida, abre en nuestra vida una fuente perenne de consolación », de « seguridad », de « confianza »: « Si quieres consolar tu alma con la memoria deste beneficio, no te satisfagas con dezir ni pensar, que Christo amo á los hombres y murio por ellos; que amo a los pecadores, y murio per ellos. Dexa estas oraciones generales, y di en singular. Christo amo à mi fulano, y murio por mi. Quando esto concibieras con verdadera fe, consolaras sumamente tu alma. O Señor, quien soy yo un gusano, un pecador perdido, condenado: y assi amado del hijo de Dios, que se entregasse à la muerte por mi? O Cristiano, acostumbrate a concebir esto con fe viva, y aplicarte a ti en particular estos beneficios de Cristo, y veras el fruto inestimable que sacaras dello. Acostumbrate (quando crees y confiessas, o consideras à Christo crucificado, muerto y sepultado) de considerarle y concebirle, crucificado por ti, muerto por ti, sepultado por ti: no es posible que en esta consideración el alma christiana no pierda el miedo al diablo, y à sus pecados, y tome confiança de de la bondad infinita, y misericordia de Dios, aunque haya sido muy pecadora. Para el artículo de la muerte es esta una arma defensiva muy buena » [76].

El pasaje, tan significativo, nos lleva a subrayar brevemente tres ideas, que nos sugiere: la de que el medio de poseer de un modo tan concreto e Cristo es la « fe viva », — « fe verdadera » —, la concepción de la muerte de Cristo, como « beneficio », y la proyección de « consolación », — de « perder el miedo » —, que señala a la aprehensión de los bienes de Cristo.

Respecto de la fe, la fraseología de Carranza es imprecisa, y coincide con la del *Diálogo* y *Alfabeto* de Valdés; el Arzobispo sabe que la fe es verdadera fe, aunque esté sin obras y sin la ca-

---

[75] « Muchos ay que sin dificultad creen, aver venido el redentor, y aver nacido, y aver muerto por los pecadores, pero pocos y con dificultad acaban de creer que es venido, y que es nacido y que es muerto para sí. Pocos le abraçan con su coraçon, como cosa suya: pues yo te digo, que hasta que creas en tu coraçon y le abraçes como cosa tuya, no sacaras del los frutos y provechos que trae S. Pablo, quando considerava este inefable beneficio ... » (*Comentarios,* 39ro.). Melchor Cano encuentra la proposición de sabor luterano e injuriosa a los fieles; en CABALLERO, op. cit., 562.

[76] *Comentarios,* 66ro. Cano encuentra cuatro puntos por los que el pasaje es sospechoso: por el recuerdo de doctrina luterana en el relieve dado a *MI,* porque confunde la *verdadera* con la *viva* fe, por la conexión que señala entre aquel conocimiento y el perder el miedo al diablo y a los pecados, y finalmente por ese perder el miedo (CABALLERO, op. cit., 565).

ridad, ya que no se pierde la fe por cualquier pecado mortal [77]. Pero a lo largo de las páginas no guardará la precisión teológica, y Cano tendrá ocasión de advertir varias veces que confunde la fe « verdadera » con la fe « viva »; confusión en el empleo del término, que encontramos en Vaddés y demás « spirituali ». Carranza, en los primeros folios, distingue los dos estados en que puede encontrarse la fe: sin o con las otras virtudes. Sin las otras virtudes es la « fe informe », « porque falta el Espíritu Santo, que forma y anima todas las cosas de vida espiritual »; es la « fe muerta », porque está sin obras; es la fe que llama S. Agustín « fe de demonios », y la define por « credere Deum » [78]. La fe con las otras virtudes es la « fe ya formada, y fe viva y animada por el espíritu de Dios »; fe, que « no sufre malas obras, sino las buenas obras se dizen la flor y la hoja, y los frutos de la fe ... » « ... y mientras ellas estuvieren, no puede pecar, porque le hazen hijo de Dios » [79].

Quien dice esa fe viva, dice « sus compañeras virtudes christianas, y las obras que se consiguen de fuerza » [80]. Carranza, partiendo de esa plenitud sicológica de la « fe viva », hablará de ella, como del instrumento de que debemos equiparnos en nuestra vida espiritual. Por su medio, llegamos a conocer el « beneficio de Cristo », sacando de él todo el fruto espiritual posible.

Ye hemos observado que Carranza conceptúa la Pasión de Cristo, la redención, como « beneficio »; la expresión sale muchas veces en las páginas de los *Comentarios* [81]. Sin duda alguna, están

---

[77] *Commentarios*, 10vo, en que anota que ese es uno de los errores de Lutero; id. en 152ro.

[78] Ibid., 11vo. Cano anotará la inexactitud de la definición de *fe informe* y el sabor luterano de decir « fe muerta » a la « fe si obras ». CABALLERO, op. cit., 550-552. Obsérvese la semejanza de las expresiones con otras valdesianas en la frase de Carranza: « La fe sin obras muerta es, no porque las obras den vida a la fe, sino porque son cierta señal y testimonio de que la fe está viva: como en el árbol las hojas verdes, y el fruto, dado a su tiempo, son cierto testimonio que el arbol vive » (*Comentarios*, 11ro.).

[79] Ibid., 11vo. Cano señala el sabor luterano y de alumbrados de la frase de que « no puedan pecar ». CABALLERO, op. cit., 550-551. Más duramente censura la frase del folio 152ro., en que se dice que « la fe no puede ni debe estar ociosa », no pudiéndose, advierte Cano, afirmar esto, sino de la caridad. Ibid., 553-554.

[80] Aunque Carranza explica la frase, no escapa a la censura de Cano, quien anota que parece afirmar nexo entre la fe y la caridad; sería afirmar la inseparabilidad de las virtudes, tesis de Erasmo ya condenada en la Sorbona. (CABALLERO, 553). Cano señala de paso otros pasajes en que Carranza pone conexión entre el amor de Dios y las obras, etc. Sobre la importancia que da Carranza a la fe como instrumento de la justificación, cfr. *Comentarios*, fols. 25ro., 32ro., 86vo.

[81] Sin pretensión de ser completos, señalamos los folios 25ro., 26ro., 37vo.,

en lo cierto quienes ven en ella una de las huellas de los contactos de Carranza con los « spirituali », o con los libros que tienen por centro la espiritualidad del « beneficio de Cristo ». Como en éstos, encontramos en los *Comentarios* la invitación a la consideración de tan gran « beneficio », precisamente, « porque, no ay con que los hombres podamos pagar à Dios tan grandes mercedes, sino con el conocimiento y homilde confesión, de aver recibido tan inmenso beneficio de Dios » [82]. La vida eterna se condiciona a la actitud que adopta el cristiano ante tal « beneficio »: la de aceptarlo y mostrarse prácticamente agradecido [83].

La vida cristiana viene a ser, por tanto, un surtidor de actos de agradecimiento; ese era el concepto más insistente sobre las buenas obras que vimos en los « spirituali ». La vida cristiana, a su vez, bajo los frutos de tal « beneficio », es vida de « confianza », de « seguridad », de « consolación ». Carranza se muestra solícito en señalar las fuentes de « consolación » y « seguridad » que posee el cristiano. Nos alargaríamos muchos si quisiéramos recoger los innumerables pasajes en que el autor de los *Comentarios* reitera tales ideas. Le vemos anotar que « en el Symbolo solamente se proponen aquellas cosas que han de consolar las conciencias de los fieles, y que ayudan y confirman las almas en la fe » [84]; recalca asimismo, la vida de « consolación y quietud » del alma que vive, « dejados sus cuidados en Dios » [85], el recuerdo del « beneficio de Cristo » contra los remordimientos del pecado y las insinuaciones del demonio: se ha de perder el miedo a la muerte, al pecado y al diablo [86].

Carranza pone de relieve igualmente la finalidad de « asegurarnos », « de aquietar nuestras conciencias », que tienen en los designios de Dios la Redención, el sacramento de la Eucaristía, y la absolución del sacerdote [87], preocupación típica de la espiritua-

---

(4 veces), 38vo., 39ro., 60vo., 61ro., 66ro., (dos veces), 71vo., 134vo., 135vo., 144vo., 199vo.

[82] Ibid., 37vo. « Esta verdad avemos de poner delante de los ojos, para entender este beneficio y conociendolo serle gratos, que es lo que demanda de nosotros, memoria de su muerte y gratitud por ella » (Ibid., 60vo., y 61ro).

[83] Ibid., 144vo.

[84] Ibid., 145vo.

[85] Ibid., 23ro. y vo.

[86] Ibid., 36-37, 38vo., 66vo., 86ro., 279ro.

[87] Ibid., 132, 142, 302ro. Melchor Cano censurará esas proposiciones y en la del folio 38vo., de que la nueva del Evangelio, del beneficio de Cristo « ... nos assegura en la vida y en la muerte, que *sola* nos ha de consolar en vida y en muerte »; anota, a propósito de la matización *sola*, que parece excluir las obras y el testimonio de la conciencia « que también nos han de

lidad del « beneficio de Cristo ». Relacionada con esto, está la atmósfera de espiritual certidumbre de poseer la gracia en la que el cristiano debe vivir; para ello sirve la confesión, ya que « ... aunque después de la confesión y absolución, no tiene el hombre evidencia que está en gracia, tiene à lo menos toda la certeza que sin milagro puede tener »[88]; para ello sirven los criterios, los testimonios de la obras, de nuestro amor, de nuestra inclinación a la oración, del sentirnos o no inclinados hacia las cosas eternas[89], que nos asegurarán si vivimos la vida del espíritu.

No nos detendremos en recoger otras preocupaciones de los *Comentarios,* similares a las de los « spirituali ». Podríamos anotar, por ejemplo, las páginas que dedica a las dulzuras que se reciben en la comunión, y a la conveniencia de la comunión frecuente; aquellas otras sobre los bienes de la oración que igualmente caerán bajo la censura, ciertamente menos sensata en ese punto, de Melchor Cano. Basta lo que hemos recogido para percatarnos de la similitud de vivencias espirituales, y del modo de expresarlas, que pueden señalarse en Carranza, Valdés y los « spirituali ». Nos engañaríamos, sin embargo, si identificáramos los *Comentarios* con el libro del *Beneficio de Cristo* y con la espiritualidad que hemos estudiado en la Italia pretridentiana; en aquel libro y en ésta se vive la polémica de la fe y las obras; en Carranza, se viven los puntos nucleares de la espiritualidad del « Beneficio de Cristo », pero no aquella polémica terminada en Trento. De aquí, que a pesar del relieve dado a Cristo, como fuente de nuestros méritos, como base de nuestra confianza, y remedio contra la desesperación a la vista de los pecados, etc., no se encuentren aquellas fórmulas sobre la fe y las obras, los pecados y la cobertura de la Pasión de Cristo, más o menos inexactas, que no supieron evitar los « spirituali ».

Sin embargo, la teología postridentina no dejó de encontrar en los *Comentarios,* puntos en que la exactitud de expresión, el equilibrio, la claridad estaban ausentes. Si nos hemos detenido en recoger el pensamiento de Carranza, — un teólogo de Trento —, ha sido porque, en el juicio que recibió de la teología postridentina, vemos reflejado el juicio sobre la misma espiritualidad del *Bene-*

---

consolar en vida y en muerte, e non sola la Redempcion hecha por Cristo » (Caballero, op. cit., 561-562)).

[88] *Comentarios,* 302vo. Cano rechaza extensa y duramente esta proposición: escandalosa, dañosa, por no decir herética. (Caballero, op. cit., 586-588).

[89] Cfr. *Comentarios,* 10vo., 11ro., 325ro. y vo., 387ro. Melchor Cano encontrará en todos estos pasajes sabor de alumbrados y luteranos, « persuadidos de tener en la mano el toque para conocer su gracia y caridad y la ajena ». (Caballero, op. cit., 549-550).

ficio de Cristo. Hemos aludido en notas a las censuras de Melchor Cano; prácticamente todos los puntos que hemos señalado como sintónicos a la espiritualidad de Valdés y del « Beneficio de Cristo » cayeron bajo la censura del severo teólogo; en ella se señalan insistentemente dos peligros, que pueden ocultarse en las frases, sobre apoyarse en Dios y en Cristo, sobre confiar en la Pasión, vestirse de Cristo, abrazarle con la fe viva, alcanzar seguridad etc.: los peligros de los alumbrados y luteranos. Pero no acierta el grave teólogo, cuando afirma que Carranza ha podido tomar tales ideas de libros de los representantes del protestantismo; Carranza las ha tomado de la espiritualidad del « Beneficio de Cristo », o, por lo menos, a ella representa.

Notemos que las frases de Carranza sobre la fe viva, la certidumbre de la gracia, sobre la hacienda de Cristo comunicada al alma como a esposa, sobre el sábado espiritual, etc. fueron las que el Santo Oficio presentó a la censura de los teólogos [90]. Algunas fueron calificadas en el sentido de que « se podían más declarar » por teólogos amigos de Carranza, como el Maestro Mancio de Corpus Christi [91]

Esto ya sugiere que el Proceso contra Carranza tuvo una base doctrinal real. No nos distraigamos en la inútil cuestión de si el Arzobispo, Primado de las Españas, era luterano o no. Carranza no sólo era católico por la sujeción de su doctrina al juicio de la Iglesia, sino porque no daba a las proposiciones censuradas por Cano el sentido que este advirtió podía dárseles, y porque en los *Comentarios* encontramos frases que afirman todos los puntos doctrinales que parecerían tambalear en otras, exageradas o inexactas [92]. El mismo Melchor Cano salva su ortodoxia, distingue varias veces el sentido que da el autor a alguna proposición del que pueden

[90] Véase las que presenta al Maestro Juan de la Peña, O. P., en B. de Heredia, *El Maestro Juan de la Peña, O. P.*, en « Ciencia Tomista », 51 (1935) 338-339.

[91] Cfr. la carta de Mancio a Caranza, del 2 de diciembre de 1552 en B. de Heredia, *El Maestro Mancio de Corpus Christi, O. P.*, en « Ciencia Tomista », 51 (1935) 88. Mancio fué uno de los que dieron el voto favorable a los *Commentarios* y luego se retractaron: Mancio, en la censura después de la retractación, se basa en la sospecha de herejía que pesa sobre Carranza y anota, a propósito de varias frases que, en persona libre de toda sospecha, podían pasar inadvertidas, pero en Carranza sabían a iluminados o luteranos. Cfr. art. cit., 42-47.

[92] Véase, junto a las afirmaciones de que la Iglesia es la regla cierta de fe, (*Comentarios*, 111ro.) las que nos ofrece sobre la veneración a los Obispos, Sacerdotes y Papa, (ibid. 214vo.); las de que no basta la fe sola (ibid., 104ro), que Dios no es autor del pecado (ibid., 41ro.), que hacemos nuestro a Cristo por la fe y la *caridad* (ibid., 37ro.) etc.

darle luteranos y alumbrados, explica la inexactitud de algunas frases por el « ingenio hiperbólico del autor », etc. [93].

Pero queda la cuestión de si los *Comentarios* y su autor no caían bajo los criterios, que tanto en Roma como en España, guiaron la confección del *Indice,* y la acción inquisitorial contra la herejía, o lo que pudiera ser su ocasión. Carranza era un ingenuo y excesivamente despreocupado de la formulación teológica en varias de sus frases; quedaba tranquilo, cuando el ánimo del que habla es católico [94]. Respecto de la prudencia en las expresiones por el mal uso que hacían de ellas los herejes, pensaba seguramente lo mismo que su discípulo Juan de la Peña [95]. Además en el relieve dado a la « iluminación divina », al « dexarse a Dios », a la « fe viva », a la « Pasión » como satisfación completa nuestra presentaba frases poco matizadas o incompletas, vulnerables, por tanto ante una censura que las juzgaba « ut jacent ». La *Censura* de Melchor Cano fué « la piedra angular del proceso » [96]; en ella se encuentran a veces juicios que lindan con el ridículo, rechazando hasta las ideas estéticas de Carranza [97], otros nacidos de la tendencia intelectualista de Cano, en los que el grave teólogo nos parece

---

93 Caballero, op. cit., 537, 555, 562, 570, 579.

94 El mismo Carranza afirma: « Y assi á nadie an de ofender los vocablos, cuando no ofenden a la fe, y el animo del que habla es catholico » (*Comentarios,* 166vo.).

95 El Maestro Juan de la Peña defendió tenazmente la ortodoxia de las proposiciones que le presentaron sacadas de los *Comentarios.* A propósito de que hay ciertas señales para conocer si la fe es viva, dice que « podría traer quinientos lugares de santos y de la Escritura, en que se usa el lenguaje ese ... E si dicen que no se ha de hablar así agora por los herejes, no sé si cumple tener tantos miedos que perdamos la manera de hablar en que nos criamos e la que tomamos de los Santos ». Sobre el peligro de darse a la oración por la herejía de los alumbrados, anota: « La herejía que acerca de esto hubo fué, a lo que parece, de pocos e no cosa que cundiese mucho: e ansi yo temo poco error en este extremo. Harto más le temo en dar en otro contrario o en entibiar los hombres e desaficionar los hombres a la oración ... » « demonio, después que ha infamado la santa lición de libros buenos, e las comuniones e confesiones a menudo, e la fee para que no se osen los hombres escudar con ella por miedo de no ser luteranos, e también por miedo de acogerse los hombres a la pasión de Cristo e a sus llagas, por la mesma razón no falta sino que infame la oración con color de que en ella e frecuentándola e preciándola se harán los hombres alumbrados, para que quedemos bien sin remedio ». Citado en B. de Heredia, *El Maestro Juan de la Peña ...* 341-342.

96 Menéndez Pelayo, *Heterodoxos,* IV, 34.

97 Caballero, op. cit., 580, sobre el color, a propósito de los extensos párrafos de Carranza sobre el pintarse las mujeres; mandamiento del 'Non moechaberis'.

bastante desacertado [98]; otros en los que llega casi a irritar la perspicacia exagerada con que pretende sorprender en frases inocentes resonancias heréticas; pero no hay duda que la *Censura* ha señalado puntos flacos, inexactos por la exageración y la hipérbole, que mostraban la peligrosidad del libro, según los criterios que regulaban por aquellos días la oportunidad y la ortodoxia de una obra.

Está todavía por precisar la influencia que tuvieron la celotipia de Fernando de Valdés [99] en el inicio del proceso, y la postura de la Inquisición y de la política española en su desarrollo en Roma. Probablemente se exagera su influjo, si, por la tesis de que Carranza no es hereje, se desconocen sus ineactitudes teológicas. Si éstas no hubieran existido, tales influencias externas no hubieran bastado ni para iniciar tan duramente el proceso, ni para evitar que Pio V, justo y recto, terminara la causa a favor de Carranza; ni hubieran conseguido que en la sentencia final bajo Gregorio XIII, el Arzobispo fuera declarado « vehementemente sospechoso de herejía », calificativo, a nuestro juicio, muy exagerado. Algunos Cardenales y personajes que contemporáneamente a Carranza eran procesados en Roma, no presentaban mayor base a su proceso, ni por imprudencias en haber tratado con presuntos herejes, ni por sus escritos. Hora es ya de pasar a seguir los « spirituali » durante los años en que la acción inquisitorial de Roma interviene contra ellos. Seguramente, esa acción iluminará tambien el « caso Carranza ».

---

[98] Sobre los puntos en que divergía la tendencia intelectualista y la afectiva y mística, véase E. Colunga, O. P., *Intelectualistas y místicos*, en « La Ciencia Tomista » 9 (1914) 209-221; 377-394; 11 (1915), 237-253; 12 (1915) 5-21.

[99] El R. P. Mortier escribe: « Au fond, le grand crime de B. Carranza était d'être archevêque de Tolède. Ce siège possédait des revenus considérables qui aiguisaient l'appétit des autres prétendants ». Citado en H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, VIII (Paris 1928) 220, nota 1.

CAPÍTULO DECIMOCUARTO

EL VALDESIANISMO Y LA ESPIRITUALIDAD DEL « BENEFICIO DE CRISTO » BAJO EL SIGNO DE LA SOSPECHA Y DE LA ACCION INQUISITORIAL. (1541-1567).

SUMARIO:

I. - 1. 1541: Nueva época en la actitud de la Curia romana ante la herejía. Reforma y contrarreforma. - 2. Causas de la reacción antiprotestante. - 3. Manifestaciones de la nueva tendencia: Convocación del Concilio de Trento y reorganización de la Inquisición romana. - 4. Diversidad de los criterios que dirigen la acción inquisitorial.

II. - 1. Inicio de las sospechas en torno al círculo de Viterbo y a los escritos de Valdés. - 2. Fuga de Ochino, Vermigli, Curione. - 3. Inicio de la vigilancia antiherética en Nápoles. - 4. Primera llamada de Carnesecchi a Roma: 1546. Acusaciones de Grechetto; Conclave a la muerte de Paulo III. - 5. Muerte de Flaminio: 1550. Definitivo juicio peyorativo sobre los escritos de Valdés. - 6. Primeros procesos contra valdesianos en tiempo de Julio III bajo el influjo del Cardenal Juan Pedro Caraffa.

III. - 1. Paulo IV, Papa (1555-1559): Persecución sistemática. Sanfelice, Morone. - 2. Pole. - 3. Capua; Sospechas contra doña Julia. - 4. Segunda llamada a Roma de Carnesecchi: su condenación por hereje contumaz. - 5. Tentación de fuga a Ginebra. Rumor de quema de Valdés en estatua. - 6. Represión contemporánea de la herejía en Epaña.

IV. - 1. Muerte de Paulo IV y liberación de procesados bajo Pio IV (1559-1565). - 2. Revisión del proceso de Carnesecchi. Búsqueda de testimonios en favor de la ortodoxia de Valdés y Flaminio. - 3. Polémica con Carpi y Ghislieri y liberación final. - 4. Dedicados a editar los escritos de Pole, durante la tercera época del Concilio de Trento. - 5. Imprudencias de Carnesecchi y aprehensión de los valdesianos a la muerte de Pio IV.

V. - 1. Pío V (1566-1572). - 2. Muerte de Julia; secuestro de sus cartas y renovación de las sospechas. - 3. Prisión de Carnesecchi; Donato Rullo, Mario Galeota. - 4. Proceso contra Carnesecchi. Interrogatorios sobre sus amigos. - 5. Desconfianza del Santo Oficio. Confesiones de Carnesecchi. - 6. Promulgación de la sentencia; condenación en ella del « maestro Giovanni Valdessio ». - 7. Muerte de Carnesecchi por decapitación en comunión con la Iglesia.

I

1. — Para comprender la ola de sospechas y persecución que alcanza a los representantes de la espiritualidad valdesiana y del « Beneficio de Cristo », conviene tener presente la nueva época que se inicia en la Curia Romana respecto a los problemas religiosos de la Cristiandad, precisamente al acabar su vida Valdés.

Desde el año 1541 asistimos a una preocupación antireformista, no existente anteriormente. Uno de los que impulsan esa acción antiprotestante es el Cardenal Juan Pedro Caraffa, que forma parte del círculo más vital de renovación católica de la Curia Romana, en el que entraban también personas, como Pole y Morone, a quienes afectará aquella acción. Esto ya indica que en estos años asistimos a la doble labor o occión de renovación católica autónoma, y de reacción contra las ideas y tendencias protestantes; es decir, se asiste a las manifestaciones de la acción de Reforma y de Contrarreforma.

La Reforma precede cronológica y casualmente a la Controrreforma [1]. Pero es precisamente cuando el Pontificado hace suyo el programa de Reforma en tiempos de Paulo III, cuando la Iglesia se afirma a sí misma en la defensa contra el Protestantismo.

2. — Dos hechos han contribuído principalmente al surgimiento de las caractéristicas de la Contrareforma por los años 1541-1542; el fracaso de los esfuerzos unionistas de la Dieta de Ratisbona, y la conciencia del peligro que representaba el espíritu y la dottrina protestante, provocada por el pulular de las manifestaciones heréticas en pueblos no nórdicos, como Italia.

Las esperanzas irénicas se disiparon con el desengaño de la Dieta de Ratisbona de 1541, en la que se vió que la unión no venía por falta de buena voluntad, sino por inconciliabilidad de las concepciones e instituciones religiosas. En Roma vino a triunfar la convicción de que las vías de coloquio eran ineficaces para arreglar el problema de la Cristiandad [2].

---

[1] Cfr. H. Jedin, *Katholische Reformation oder Gegen-reformation* (Lucerne 1946).

[2] El mismo Emperador Carlos V, según Brandi, a raíz del fracaso de Rastisbona, se convenció de que con los Protestantes era necesario utilizar la espada, imponiéndoles con ella el futuro Concilio. C Brandi, *Kaiser Karl V* (München 1937) 377 ss., 387 ss. Según la obra de Menéndez Pidal, *La idea imperial de Carlos V* (Madrid 1940) esa convicción la tenía desde los primeros años de su gobierno.

Al mismo tiempo, atraían la atención de Roma las noticias sobre la manifestación de círculos más o menos peligrosos o heréticos en algunos puntos de Italia, como en las regiones confinantes con los Reformados, y sobre todo en ciudades como Módena y Luca, — no precisamente Nápoles —. Esto vino a convencerles que el veneno de la herejía no era un fenómeno circunscrito a los países nórdicos, sino europeo.

3. — Como afirmación vital ante un peligro grave, triunfó en Roma el programa de que había que llegar cuanto antes a la clara definición de las fórmulas católicas de la fe, y que había que asumir la postura de represión violenta de la herejía. En 1541 se pudo comprobar la voluntad de Roma de seguir este programa en la aparición de dos Bulas: la *Initio nostri* del 22 de mayo en que se convocaba el Concilio Tridentino, suprema manifestación de la Reforma y Contrarreforma católica [3], y la *Licet ab initio* del 21 de julio, en la que se reorganizaba la Inquisición Romana, conforme al consejo del Cardenal Juan Pedro Caraffa y del Cardenal de Burgos Alvarez de Toledo [4].

4. — La vigilancia de la comisión de seis Cardenales se hizo notar pronto con los avisos de prudencia y llamadas a Roma para que se sincerasen predicadores o expositores escriturísticos de tendencias peligrosas. Con todo, no se asiste en los años primeros a criterios de rigor en la represión de la herejía. Los documentos han hecho válido y exacto el juicio de Seripando, según el cual, durante el pontificado de Paulo III, se mantuvo la Inquisición en una acción moderada para después ir creciendo en severidad hasta convertirse en inhumano rigor, con Paulo IV [5].

Los diversos grados de severidad quizá puedan explicarse por la diversidad de criterios que dirigieron la acción inquisitorial. Para algunos Inquisidores la herejía formal y abierta era el objeto sobre el que vigilaban, mostrando fácilmente indulgencia ante las confesiones de fe de los acusados. Para otros, — entre éstos sobresale Caraffa —, representabam sumo peligro y debían reprimirse igualmente las fórmulas doctrinales que pudieran ser equívocas, aunque subjetivamente en las personas que las proponían no lo fueran, como las actitudes de tolerancia respecto a los herejes, que

---

[3] CT, IV, 226-231.

[4] Texto en *Bullarium diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum* ... *VI* (Torino 1860) 344 ss.

[5] CT, 11, 405. Cfr. Buschbel, *Reformation und Inquisition in Italien*, 220

pudieran ser efecto de caridad, pero que podrían dar ocasión a peligrosas convivencias.

La persecución, que afectará a los valdesianos y demás representantes de actitudes espirituales afines, acusará esa diversidad de criterios. Cuando actúan los primeros, apenas tiene lugar la acción inquisitorial contra ellos; cuando triunfan los últimos, irremediablemente se intensifica la persecución. Ello ya indica que en esas personas no había motivos de sospecha de herejía abierta, sino actitudes o fórmulas que podían ser juzgadas indecisas o poco convincentes. Anotemos el proceso que sigue la acción inquisitorial contra ellos.

II

1. — Apenas transcurrido un mes después de introducida la Inquisición Romana, comienza la ola de sospecha a correr en torno a Valdés y a sus amigos que estaban en Viterbo, aunque no en cuanto tales. Así lo afirma el breve, pero precioso testimonio del agente del Cardenal Hércules Gonzaga en Roma, Nino Sernini, en carta del 2 de Setiembre de 1542, respondiendo a otra del Cardenal, en la que éste le expresaba la confianza de obtener a Ochino como predicador para Mantua Sernini le notifica cómo Ochino ha sido culpado del « vicio de Luca », es decir de protestantismo, representado en aquellos días en el peligro herético de Luca, que atraía la atención de Roma. Corrían además en Roma algunos rumores sobre Flaminio y demás espirituales, reunidos en Viterbo, y se tenían algunas dudas sobre los escritos de Valdés, afirmando los españoles que por ello había huído de España. Aunque Sernini cree que, respecto de los de Viterbo no hay ningún peligro, sin embargo, la Inquisición estaba en la pista bajo la diligencia del severo Cardenal de Burgos, Juan Alvarez de Toledo [6].

¿Qué es lo que atrajo la atención de Roma y de los inquisidores sobre los de Viterbo y sobre los escritos de Valdés? Es signifi-

[6] « Intenderò da S. Stà se si po habere frate Bernardino a cui è stata data qualche imputatione del vitio di Lucca, ma par ch'esso si giustificarà benissimo. S'è dette qualche cosetta del Flaminio et gli altri, che stanno a Viterbo con Cardinale d'Inghilterra, di che li buoni si rideno, s'ha bene qualche dubbio delli scritti lassati dal Valdés, che morì a Napoli. Questi spagnoli dicono che per quest'effetto si fuggì di Spagna, ma dichassi quello che si vuole, che di quelli Viterbo se n'ha buona opinione, pure gli diputati ricercheranno il tutto minutissimamente, et il Cardle. di Burgos ne fa buona diligentia ». En Luzio, *Vittoria Colonna*, en « Riv. Storica Mantovana », 1 (1885) 39. Para la fecha de la carta, había ya huído Ochino hacia Ginebra.

cativo que las sospechas se hayan iniciado antes de la huída de Ochino y Vermigli. Los peligrosos resultados de las reuniones académicas de Luca y Módena pudieron influir en que los inquisidores de Roma tomaran una actitud de reserva, y aún de sospecha ante toda reunión que tuviera como centro la conversación religiosa. La actitud favorable de los de Viterbo ante la fórmula de la justificación de Contarini, equívoca para Roma, fué seguramente una de las primeras causas del origen de la sospecha. A esto se puede añadir el punto de vista de Pole y los suyos respecto a los medios de reprimir la herejía en Módena, no del todo concorde con el que abrazaba Caraffa y Alvarez. En todo caso es interesante anotar, cuánto madrugó la sospecha en torno de los de Viterbo, aunque todavía no pasara de germen. Lo mismo podemos decir de la que se refiere a los escritos de Valdés. Luego, al correr de los años, Valdés aparecerá como el autor de la herejía napolitana y las conversaciones de Viterbo serán tildadas de lindantes con la herejía [7].

2. — La fuga de Ochino y de Vermigli en agosto de 1542, a Ginebra, influyó indudablemente en que la acción inquisitorial se hiciera más tensa y que la sospecha sobre los que participaban de la espiritualidad del « Beneficio de Cristo » fuera tomando más cuerpo. Con Vermigli, huyeron Celio Secondo Curione, que más tarde prologará la edición de las *Consideraciones* valdesianas; Manuel Tremelli, convertido del judaísmo cuando estaba entre los familiares de Pole en Viterbo, y padrinos de cuyo bautismo habían sido el Cardenal y Flaminio. Más tarde, huirán igualmente hacia los « reformados » de Ginebra, algunas otras personas relacionadas con los « spirituali », como Galeazzo Caracciolo, Apolonio Merenda.

No consta que la Inquisición indagara las relaciones de amistad, que tuvieron aquellos dos apóstatas, Ochino y Vermigli, llegando hasta Valdés. Cabe la posibilidad, sugerida por el hecho de que luego se considerará a éste como autor de las herejías napolitanas. Con todo, en estos años, no se relacionaba la caída en herejía de Ochino ni de Vermigli con su estancia en Nápoles junto a Valdés [8]. Serán más bien los historiadores los que afirmaron tal co-

[7] Carnesecchi, *Proceso*, 213.

[8] Quizá se explique por el hecho de que no eran conocidas las relaciones de Ochino con el español y sobre todo que todavía no se tenía de éste el concepto de herético, que luego se formará. Sernini hablaba en la carta que hemos citado, de que se imputaba a Ochino « il vitio di Lucca », ciudad que entonces llamaba la atención por el peligro reformista, y que con Módena fué

nexión. Más tarde estudiaremos la responsabilidad que puede tener Valdés en la apostasía de estos y otros amigos o discípulos suyos. Aquí seguiremos la acción inquisitorial que se levanta contra los valdesianos poco a poco.

3. — La fuga de Ochino y Vermigli no despertó en Nápoles ninguna acción especial con los que estuvieron en relación con aquéllos. Es cierto que desde 1543 se acentúa la vigilancia del Virrey D. Pedro de Toledo, hermano del Cardenal Inquisidor Juan Alvarez de Toledo, pero es una consigna, extendida por toda Italia. No se puede afirmar absolutamente que la destitución y destierro en 1543 de Scipione Capece, Consejero del S. R. Consejo y Presidente de la Academia Pontaniana junto con otro consejero, Nicolás Jacobo de Raynaldis, se debiera a causa religiosa, aunque Tizzano en sus deposiciones, confesó que él había hablado con Capece sobre las opiniones heréticas que enumera en el proceso.

El comienzo de la acción contra la difusión de la herejía lo señala el bando del Virrey por el año 1544, obligando a entregar los libros sospechosos, para ser quemados; entre ellos estaban el *Beneficio de Cristo*, el *Sommario della Santa Scrittura* y otros de Melancton y Erasmo. Además, por una pragmática del 15 de octubre de 1544, prohibía la edición, posesión y venta de libros de teología y Sda. Escritura compuestos en los últimos treinta años, mientras no se mostraran al Capellán mayor del Rey, y de los libros anónimos, o ya reprobados y condenados [9].

Recordemos que en 1545 sale la primera edición del *Alfabeto* de Valdés en Venecia; el 29 de octubre de 1544, Marcos Antonio Magno obtuvo del « Consilio dei Dieci », licencia para publicar la traducción por él llevada a cabo, « viendo que en tal libro no se contiene nada que esté prohibido por nuestra ley » [10].

Con este control de libros, se iniciaba una mayor vigilancia y censura de las manifestaciones que llevaran alguna novedad. Así el Virrey actuó por la abolición de las recién nacidas Academias de los « Sereni », « Ardenti », « Incogniti », en 1546. Impulsó a pre-

---

una de las que apresuraron la reorganización de la Inquisición Romana. De Lucca huirán Vermigli, que era el alma de aquel círculo innovador, Celio S. Curione, E. Tremelli, Paulo Larise, etc. Cfr. J. B. G. Galiffe, *Le Refuge Italien de Genève aux XVI et XVII siècles* (Genève 1881).

[9] Amabile, *Il Santo Officio*, I, 195.

[10] El 22 de noviembre, el Senado concederá a Marcos Antonio M., el privilegio de diez años, para que no se pudiera publicar en Venecia ni vender en ellas los ejemplares publicados en otras partes. Cfr. Cione, E., *L'alfabeto Cristiano di Juan de Valdés*, en « Maso Finiguerra » IV (1939) 293-294.

dicadores de diferentes Ordenes a combatir el error, ya que en Nápoles seguía Montalcino predicando la justificacción por la fe, lo mismo que Lorenzo Romano en un oficio de Maestro de escuela, el cual parece que a los primeros indicios de peligro partió hacia la Germania para volver a Nápoles en 1549.

En 1546 Pedro de Toledo insinuó al Emperador Carlos V que se debía introducir la Inquisición en Nápoles, y por orden de éste pidió a Roma, mediando su hermano Juan de Toledo, el envío de un comisario. Efectivamente en febrero de 1547 llegaba el Breve de Paulo III, deputando como comisario al Prior y lector de Sta. Catalina de Formello. Los napolitanos, creyendo que se introducía la Inquisición de España contra la que sentían una aversión profunda, promovieron fuertes tumultos [11]. Como resultado, la Inquisición de España, — es una cuestión difícil de precisar qué especie de Inquisición quería introducir el Virrey —, no entraría en Nápoles, pero no tardó en hacerse sentir la acción de la Inquisición delegada de la Romana.

4. — Antes de que la Inquisición Romana extendiera su influencia a Nápoles, habia comenzado su acción contra un discípulo de Valdés, Carnesecchi. No se conoce la causa concreta, que originó la sospecha de herejía en el florentino. Es probable que algunos luteranos, encarcelados por el Santo Oficio, le acusaran. Lo cierto es que a principios de 1546, Paulo III le dirigió un Breve, invitándole a comparecer en Roma, Carnesecchi, que seguramente no veía especial peligro, se presentó, aunque algunos creían lo más prudente el no comparecer. La llamada terminó con éxito favorable a su causa, interviniendo en la decisión absolutoria el Cardenal Alvarez. No faltaron recomendaciones de altos personajes, como el Duque de Florencia, Cossimo de Medici y el Cardenal Pole, que, según una carta de Mario Galeota a Seripando en 1555, escribió al Papa en favor del acusado [12].

Recordemos que por estas fechas de 1546, Grechetto, el obispo de Chirón que tendrá en Trento el percance con Sanfelice, acusa con insistencia interesada ante el Cardenal Alejandro Farnese y ante el nuncio de Venecia, al Cardenal Pole por sus ideas, y por tener junto a sí a Flaminio y Priuli, « favorecidos de la mala simiente del fallecido obispo de Verono » G. M. Giberti. Igualmente

---

[11] Cfr. Amabile, *Il Santo Officio*, I, 196-211.

[12] Amabile, op. cit., I, 148-149, nota 1. Galeota, prisonero de la Inquisición, le ruega intervenga en su favor, poniéndole el ejemplo de Pole con Carnesecchi; sugiere algo que Pole cayó en sospecha por esa práctica.

acusa a Madruzzo, Hércules y Morone por favorecer a Vergerio y al predicador Andrés de Valterra [13]. Estas acusaciones por lo interesadas y violentas, no influyeron seguramente en oscurecer la fama de aquellos prelados y humanistas, pero es significativo cuánto madruga en algunos la tendencia a acusar « como luteranos » a quienes se hayan distinguido de algún modo poco exacto en las cuestiones sobre la justificación. En este mismo año de 1546, Flaminio dedicará a Farnese su traducción métrica y paráfrasis de los Salmos, y Farnese pensará hacerle obispo, según aparece en una carta del humanista del 12 de mayo a Priuli, en que le pide consejo sobre el asunto, ya que él por su falta de salud no quisiera aceptar [14].

En febrero de 1547 pudo acompañar Carnesecchi a sus amigos en el duelo por la muerte de la Marquesa de Pescara, que llenó de tristeza a Miguel Angel, al no poder estampar un beso sobre la frente exangüe. Carnesecchi, después de encontrarse con Pole en Bagnorea, donde conoció a Morillo, el español, teólogo de Pole en Trento, a quien ya vimos enumerar como compartícipe de la opinión valdesiana, porque atribuía la remisión de los pecados a la sangre de Cristo por la fe y no hablaba de las obras, en relación con el mérito [15], pasó a Francia para visitar algunos beneficios de Abadías, que le había concedido Clemente VII, y cuyos administradores no le mandaban regularmente las pensiones. En Francia fué muy bien acogido por la Reina Catalina de Medici, y admiró la entrega al estudio espiritual de Margarita, hermana de Enrique II, para la cual consiguió la dedicatoria de los *Carmina Sacra* de Flaminio.

En Francia Carnesecchi siguió con esperanza y emoción, como todos sus amigos, el resultado del Conclave, que siguió a la muerte de Paulo III en noviembre de 1549, del cual salió elegido Papa el Cardenal del Monte, con el nombre de Julio III. Se tenían esperan-

---

[13] « Circa il Cardinal Polo già io scrissi che la oration predita è sua farina et tanto più che tien appresso di se dei favoriti di quella mala semenza del episcopo morto di Verona già notati di questa moderna et insana dottrina, l'uno chiamato Flaminio, l'altro non scrivo per bon rispetto ». — De Venecia, 11 de Marzo de 1546 a Alejandro Farnesse — en Buschbell, *Reformation und Inquisition*, 254-256. Buschbell cree que la persona que no nombra Grechetto sería Priuli, siendo la razón de no nombrarlo el que pertenecía a una familia potente de Venecia. En la misma carta aboga Grechetto por que se prohiban los *Coloquios* de Erasmo. La carta del 4 de Febrero de 1546 puede verse en Buschbell, op. cit., 251, en que acusa además de Pole, al Cardenal Hércules, Morone y Madruzzo.

[14] Cuccoli, *M. A. Flaminio*, 119 ss.

[15] Carnesecchi, *Proceso*, 514

zas muy firmes de que saliera Pole, y aún parece que el fiorentino se interesó en recomendarlo ante la corte de Francia, cuyos cardenales eran contrarios al inglés, considerado de tendencia imperial. La candidatura de Pole estuvo a punto de salir, y una razón fundamental de que no sacara el único voto que le faltaba, fué la sospecha de que, especialmente en la doctrina de la justificación, se inclinaba a ideas protestantes, sospecha blandida públicamente por el Cardenal Caraffa [16].

5. — Mientras estuvo en Francia Carnesecchi, tuvo lugar la muerte de Flaminio, después de una limpia y amplia profesión de fe católica en marzo de 1550 en torno de sus amigos, en casa de Pole; éste quiso que fuera enterrado en la Iglesia de su nación inglesa. En este mismo año salía la primera edición de las *Consideraciones* en Basilea, con carta introductoria de Celio Secundo Curione. Carnesecchi que estaba en relación epistolar con sus amigos valdesianos, entre ellos la Gonzaga, y que no perdía de vista los escritos del mismo Valdés [17], pudo asistir a la oleada de sospechas levantada en torno a los valdesianos, que no desparecerá ya, y al inicio mismo de la persecución.

Ya antes de morir Flaminio, parece que Valdés fué definitivamente considerado entre los que no sintieron bien de la doctrina católica, ya que, según aparece en la confesión de Morone, se murmuraba que Pole retuviera en su casa a Flaminio, « perchè si diceva che era allievo del Valdessio e di frate Bernardino » [18]. Por tanto, es probable que se refiera ya a estos años lindantes con el 1550, la afirmación de Morone de que, después de haber hojeado su *Comentario a los Salmos*, había oído « molto biasimare detto Valdesio come autore delle eresie di Napoli » [19]. La alabanza y utilización póstuma de sus escritos por apóstatas contribuiría a fijar su memoria definitivamente como la de un « luterano ».

Con consentimiento probablemente de Paulo III, el Nuncio en Venecia, Juan della Casa, publicó en 1549 un *Indice* de libros prohibidos. En él venían prohibidos el *Alfabeto* y dos opúsculos de Valdés, los tres como anónimos. Vergerio, ya apóstata, hizo el mismo año una edición de dicho *Indice* con comentarios, en los cuales nombraba a Valdés como autor de los dos opúsculos, dolién-

---

16 Cfr. PASTOR, *Storia dei Papi*, VI, 15.

17 En el proceso le recuerdan que estando en Francia hizo venir de Italia « un libro sparso d'heresia » de Valdés. *Proceso*, 555.

18 CANTÙ, *Gli Eretici d'Italia*, II, 179.

19 CANTÙ, op. cit., II, 179.

dose de que fueran prohibidos y anunciando, con frases de encendida alabanza, la próxima aparición de las *Consideraciones Divinas* [20].

En 1550 Celio Secondo Curione, que había huído con Vermigli a Suiza, escribía como introducción a la edición de las *Ciento y diez Consideraciones divinas* la célebre epístola laudatoria. En 1556-1557 el emigrado español Juan Pérez de Pineda saca a luz en las prensas de Juan Crespin de Ginebra los *Comentarios sobre la Epistola a los Romanos* y la *Primera a los Corintios*.

No debemos por tanto, extrañar que en 1552, en plena represión de sospechosos napolitanos, se oiga que el Papa va a condenar los escritos de Valdés [21]. ¿Por qué conceptos se tenía a Valdés por hereje? A Valdés se le tenía por luterano en el artículo de la justificación, certidumbre de la gracia y mérito de las obras. Creemos que la Inquisición distinguía entre los errores de Valdés y los de Lutero, y aún los de fugitivos italianos. En la sentencia contra Carnesecchi, se le imputa de « aver assentido non solamente a Valdés, ma ancora a Lutero, circa l'articulo di quella, et altri da te es-

---

[20] Los opúsculos eran el *Modo di tener nell'insegnare et nel predicare il principio della religione cristiana* y el *In qual maniera si dovrebbero instituire i figliuoli di christiani*. El Indice, según la edición de Vergerio, lo publicó Comba, *I nostri Protestanti*, 692-695, sin los comentarios de aquél. Aparecen prohibidos igualmente el *Beneficio di Christo*, los libros de Ochino, Vermigli, etc. En los Comentarios anunciaba la publicación de las *Consideraciones* de este modo: « E oltra di ció ha scritto cento considerationi e alcune domande e risposte; e vi do questa buona nuova che tosto le avrete in stampa, percioechè è peccato che quel tesoro stia nascosto e non si comunichi a molti fedeli, io vi prometto che tosto le avrete ». Cfr. *Catalogo de libri... E' aggiunto un iudicio e discorso del Vergerio*, fol. IVvo. Nada más a propósito que este juicio del famoso apóstata para que en Roma pensaran en prohibir todos los escritos de Valdés. No podemos determinar si Vergerio llegó a conocer a Valdés en vida de éste. En 1536 estuvo en Nápoles a tratar con el Emperador del Concilio y a afirmar la buena voluntad del Papa; pero no encontramos en las cartas de Valdés al Cardenal Gonzaga ninguna alusión y es conocida la amistad de Hércules con Vergerio, a quien protegerá hasta en las primeras llamadas a Roma para sincerarse de las acusaciones de herejia. Cfr. Buschbell, *Reformation und Inquisition in Italien*, 285.

[21] Cocciano escribe desde Roma a Seripando el 30 de diciembre de 1552, comunicándole la muerte del amigo Hieronimo Scannapeco, que había sido procesado, saliendo absuelto poco antes de morir: ...Dio grazia non si trovava cosa alguna contro di lui, et pur l'affanno l'ha ammazato. ... Hor miri V. S. R.ma a che stiamo; benchè ... [. Sta.] comincia a dire che vuol da qua avanti proceder con dolcezza, et che vuol deputar tanti confessori, a quali ogn'uon possa andar a confessar i peccati suoi, et ricever l'absolutione, et che de cetero poi si guardino. Et che vuol far condannar i scritti di Valdés ... [ma] basti che questo è pur troppo ». *Carteggio di Seripando* en « Bibl. Naz. di Napoli », Cod. XIII, AA 50-192. Obsérvese que da la impresión de no estar conforme Cocciano con la posible condenación de los escritos de Valdés.

pressi » [22]. Igualmente en las acusaciones contra Julia Gonzaga se le atribuye que había sido hereje, no sólo por profesar las opiniones de Valdés, sino por complicidades con herejes [23]. Ya hemos notado anteriormente que se quiso saber de Carnesecchi si era cierto que en Viterbo, no sólo habían conversado sobre la justificación por la fe, certidumbre de la justificación y mérito de las obras, los tres puntos valdesianos, sino sobre el purgatorio, etc. [24]. En 1564, en las deposiciones de Caserta, que comprometían a varios obispos meridionales, según veremos, se dice de dos de ellos, del obispo de Ana y del de Policastro que creían el punto de la justificación « como lo tenía el Valdesio, que es que el hombre se justifica por sola la fe, y que las obras no merecen, sino que solamente son como fruto de la fe ». Del obispo de Rigoles, por el contrario, se dice que tenía la Predestinación conforme a los luteranos [25]. No se le imputan ninguno de los errores que le cargará la literatura posterior.

6. — En el pontificado de Julio III, la acción inquisitorial comienza a procesar a los primeros valdesianos. No hemos llegado a los tiempos de Paulo IV, pero estamos bajo una mayor influencia suya. Coincide con su nombramiento de Arzobispo de Nápoles en noviembre de 1549, cargo del que toma posesión tras resistencia de los españoles en 1551, creando como vicario suyo a Scipione Rebiba, siciliano, obispo de Mottola. Con esto el Cardenal teatino pudo tener una mayor influencia en la Curia arzobispal, y en la Inquisición Romana en el reino de Nápoles. A estos años debe referirse la obra eficaz de los padres teatinos en Nápoles [26].

Quizá por las informaciones de éstos vendría a enterarse de la labor espiritual del español Valdés en su patria de Nápoles. Se comprende la reacción del teatino. Se citó a Roma a Lorenzo Romano, el maestro de Caserta, que enseñaba la justificación. Sus confesiones, con las de Gualano, que fué llamado también a Roma, comprometieron a algunos valdesianos como Franciso d'Alois, el « Caserta ». Vino a agravar la situación la fuga a Ginebra del marqués de Vico, Galeazzo Caracciolo, el 21 de marzo de 1551, convirtiéndose en gran amigo de Calvino.

---

[22] Carnesecchi, *Proceso*, 570. Se funda esta imputación en una de las confesiones últimas del florentino, que se vió obligado a romper su sistema de defensa que en parte consistía en afirmar que él sólo había admitido las doctrinas de Valdés.

[23] Carnesecchi, op. cit., 314.

[24] Ibid., 213.

[25] Boehmer, *Cenni biografici*, 601.

[26] Cfr. nota 55 del cap. 3 de la Parte III, a propósito del Círculo de Nápoles.

En 1551 se había llamado a Roma y metido en la cárcel inquisitorial al sacerdote Apolonio Merenda, que vimos en Nápoles y Viterbo. En 1553 se le priva de beneficios, obligándole a residir en Roma, de donde huirá a Padua, y luego a Venecia en busca de un medio de sustento. En 1552 es citado a Roma Victorio Soranzo, Obispo de Bergamo, y permanercerá hasta 1554 en el Castillo de S. Angelo, en cuya fecha fué absuelto y restituído a su oficio. Igualmente debe venir a Roma el amigo de Seripando y Carnesecchi, Mario Galeota, sin ulterior consecuencia. Será sin embargo encarcelado de nuevo en 1554, quedando libre a principios del año siguiente. Son llamados a Roma también Francisco d'Alois, el « Caserta », con Bernardino Gargano di Aversa, y poco después Donantonio Altomari y Scannapeco, el amigo de Seripando, a quien éste había dedicado su tratado *De justificatione.* El Caserta y Bernardino, que acabarán en 1564 trágicamente, son esta vez absueltos. Altomari fué obligado en 1553 a abjurar y Scannapeco fué declarado inocente, poco antes que muriera de muerte natural.

Es ahora, cuando la sospecha de herejía comienza a molestar peligrosamente a dos insignes prelados, al Cardenal Morone y Pietrantonio di Capua, Arzobispo de Otranto. Contra Morone levantó una inculpación cierto fraile Bernardo de Viterbo, salvando al Cardenal la delicadeza del Papa Julio III que le avisó, dándole posibilidad de presentar una justificación que obligó al fraile a retirar la acusación [27]. Capua pudo igualmente demostrar su ortodoxia e inocencia, pero la sospecha fué siempre el obstáculo que le impidió recibir la púrpura cardenalicia, a pesar de las recomendaciones del Emperador Carlos V [28]. El Patriarca de Aquileya tuvo igualmente que defenderse, por estas fechas, de inculpación de herejía [29].

En 1553 llega a Italia de Francia Carnesecchi, viniendo a residir a Venecia. El clima de sospechas no dejaba de envolver a sus amigos, a contar de los más destacados. En abril de este año tiene lugar el coloquio de Pole con Caraffa, profesando su ortodoxia y catolicidad y a la vez afirmando su disconformidad con los métodos de rigor de la Inquisición [30]. En este año es encarcelado y enviado a Roma D. Pedro de Toledo, el gobernador del monasterio de

---

27 Cfr. Cantù, *Gli Eretici d'Italia*, II, 181-182.

28 Véase el Breve del 31 de mayo de 1554, en que se proclama su inocencia. Pastor, *Historia de los Papas*, XII, Apend., 22, p. 412-413.

29 Buschbell, *Reformation und Inquisition in Italien*, 47; 116; L. Carceberi, *G. Grimani, patriarca de Aquileya, imputato de eresia et assolto dal Concilio di Trento* (Roma 1907).

30 Morandi, *Monumenti*, I 2 pars, 347-353.

« S. Francesco delle Monache », y la acción de la Inquisición romana en Nápoles queda mejor organizada con el nombramiento de un « Comisario delegado de la Inquisición romana en el Reino de Nápoles », para el que fué nombrado el Vicario arzobispal, Rebiba. Desde 1555 e 1562 los dos cargos los poseerá Julio Pavesi, dominico y obispo de Viesti, nombrado en 1558 Arzobispo de Sorrento, y en 1559, Nuncio Apostólico, muy amigo de Julia Gonzaga [31].

III

1. — Con todo, no se levanta una persecución especial durante estos años contra los valdesianos y los de espiritualidad afín. Ella llega intensa al ser eligido Papa el más influyente y tenaz de los Inquisidores, Juan Pedro Caraffa.

En el Conclave que siguió a la prematura muerte de Marcelo II, otra vez las esperanzas de los valdesianos, como las de tantos otros, rejuvenecieron en torno a la candidatura de Pole para Papa [32]. La ausencia del Cardenal que estaba en Inglaterra de legado Pontificio desde 1553 ante la Reina María, junto con la duda sobre su ortodoxia en la doctrina de la justificación, recordada otra vez por Caraffa, Alvarez y Carpi, hicieron imposible su candidatura. Se hablaba también de Morone, pero en vez de ellos subía aquél, a quien los valdesianos temían más que a nadie: Juan Pedro Caraffa.

Es del todo conocida la intensificación de la acción inquisitorial, que tiene lugar con Paulo IV, ayudado en parte por el dominico Miguel Ghislieri, de Alessandría. Nombrado éste en 1551 « Comisario General de la Inquisición Romana », fué creado obispo de Sutri y de Nepi en 1556 por Paulo IV, Cardenal en 1557 y ensalzado al cargo de « Inquisidor Mayor de la Iglesia Romana » en 1558. La acción inquisitorial, que afecta a los valdesianos, alcanza en estos años el período de más intensa actividad [33]. En mayo de 1556, Mario Galeota es citado por tercera vez a Roma, viniendo a parar a las cárceles de la Inquisición. En octubre se le unían Bartolomé Spatafora llegado de Venecia y el obispo Verdura.

La desgraciada guerra del Papa contra España tuvo a éste algo distraído en 1556. La actividad inquisitorial en Nápoles fué

[31] Carnesecchi, *Proceso*, 529-530, 444.

[32] Cfr. la carta de Carnesecchi a Paulo Manucio del 11 de mayo de 1555 en *Letere volgari di diversi nobilissimi huomini* (Venezia 1558).

[33] Sobre la actividad de la Inquisición Romana en general durante el pontificado de Paulo IV, se puede ver Pastor, *Historia de los Papas*, XIV, 225-290.

más débil. Pero, ya antes de concluirse la paz, tenían lugar encarcelamientos ruidosos. En junio de 1557 venía encarcelado el obispo Soranzo, terminando su proceso al año siguiente, con la abjura de sus errores, y la privación del Obispado de Bérgamo. El 22 de mayo era encarcelado el mayordomo del Cardenal Morone, Abate Villamarino, a quien vimos entre los amigos de Valdés. Morone se presentó el 31 de mayo ante el Cardenal Caraffa Carlos, para testificar sobre la ortodoxia de su mayordomo. Entonces tenía lugar el encarcelamiento del gran Cardenal, que dejó consternada a la ciudad, y sumidos en tristeza y ansiedad a sus amigos. Por el corredor que une el Vaticano con el Castillo Santángelo, fué conducido a la prisión. Seguro de su inocencia se adaptó a la realidad con tranquilidad, hizo escribir a su madre que estuviese sin cuidado y aconsejó a sus amigos, según carta de Carnesecchi a Julia, no se fatigaran en su defensa, pues le bastaba su inocencia [34]. Comenzaba así el lamentable proceso contra uno de los miembros más honorables del Colegio de Cardenales.

El mismo día se procedía contra Juan Antonio Sanfelice, el célebre obispo de Cava, de quien se recordaba la tesis en la doctrina de la justificación en el Concilio de Trento. Despues de 25 meses de prisión fué absuelto en julio de 1559 [35]. El 25 de enero de 1558 venía a acompañar a Morone en Santángelo, Egidio Foscarari, sucesor de aquél en el obispado de Módena, antiguo Maestro del Sacro Palacio, que había examinado y aprobado el libro de los Ejercicios de S. Ignacio. No encontrándosele pruebas de herejía, se le dejó en libertad limitada, en agosto del mismo año, recibiendo la sentencia absolutoria definitiva con Pio IV [36].

2. — A la impresión producida por la prisión de estos prelados se unió el rumor fundado de que Paulo IV quería hacer lo mismo con el Cardenal Pole, residente en Inglaterra. El 9 de abril de 1557 lo llamó, señalándole como sucesor en la Legación al franciscano Peto. La Reina María de Inglaterra se opuso a la orden del Papa,

---

[34] Carnesecchi, *Proceso*, 217.

[35] En carta del 22 de julio de 1559, escribe Sanfelice a Seripando desde Roma, diciéndole que, ya que el Papa le permite defenderse, lo hará. Le acusaban de haber defendido en Trento herejías respecto de la justificación, ceremonias e instituciones de la Iglesias; él recordará sus votos en la Asamblea y que « avendo io detto che l'impio se giustifica per la sola fede, mostrai nella Congregatione che nelle parole e nel senso io seguitavo li dottori cattolici et non gli eretici ». *Carteggio di Seripando* en « Bibl. Naz. di Napoli », cod. XIII, AA52, 178.

[36] Cantù, *Gli Eretici d'Italia*, II, 193.

poniendo delante el peligro de cortar con ello el movimiento de unión católica de Inglaterra. Pole, dando prueba de humildad, catolicidad y obediencia admirables, se abstuvo de todo acto propio de Legado, y mandó a Roma a su íntimo amigo Nicolás Ormanetto, para que le justificara de la sospecha de herejía. Paulo IV consideraba a Pole más culpable que Morone, en cuanto en éste veía un discípulo dócil de aquél, aunque más imbuído de errores. Así no podía ver sino con muy mala cara al secretario de Pole, Priuli, lo mismo que a Marcantonio Flaminio, el cual, de no estar muerto, debiera ser quemado, afirmaba ante Novagero [37]. Esos nombres le recordaban además a Galeazzo Caracciolo, sobrino de su hermana, cuya fuga a Ginebra le excitaba sobre manera. Parece también que se llevaron a cabo informaciones contra la difunta Marquesa de Pescara.

Son conocidos los cargos que se hicieron contra la ortodoxia de Morone y Pole [38]. No bastaron ni la ausencia de pruebas claras en el proceso del primero, ni la conducta ejemplar, y la carta del 30 de marzo de 1558, humilde y católica del segundo, a cambiar el sentimiento del Papa Caraffa [39]. Todo eso no hacía más que exasperarlo, pues él estaba profundamente convencido de su culpabilidad doctrinal, y sufría terriblemente la psicosis de la perspectiva de que uno de los tales, reputado por hereje, llegase a ser su sucesor en el Pontificado. Morone gemirá en las cárceles hasta el nuevo pontificado de Pío IV, y Pole, cuya entrega buscaba Paulo IV por medio de Felipe II, se librará de la cárcel con la muerte el 18 de noviembre de 1558, precedida de un acto de profesión, claro y sincero de fe católica y de sumisión al Papa [40]. Los dos Cardenales soportaron la prueba con gran espíritu de resignación que venía a evidenciar aquella fe católica, que se les ponía en litigio.

3. — La tempestad llegó también a otros prelados, amigos de Valdés algunos. Así Pietrantonio di Capua, Arzobispo de Otranto,

---

[37] Pastor, *Historia de los Papas,* XIV, 259.

[38] Giraban en torno a las fórmulas de la justificación y a sus relaciones con personas de la espiritualidad del « beneficio di Cristo », o con predicadores que se mostraban poco exactos o que huyeron hacia Ginebra. Sabemos ya que una de las acusaciones contra Morone fué la de haber leído y difundido el libro del *Beneficio di Christo.* Los juicios duros del *Compendio dei Processi ... del S. Uffizio di Roma,* pueden leerse en la ed. de Corvisieri, pags. 23-26 para Pole; 31-53 para Morone; 19-20 para Victoria Colonna; 13 para Contarini; 12 para Badia; 15 para Flaminio y 9 para Priuli.

[39] Quirini, *Ep. Poli.,* V, 31-36.

[40] Ciaconius, *Vita et res gestae Pontificum ... et Cardinalium,* III, 637.

es citado en 1558, aunque sin ulterior consecuencia. Carnesecchi dirá, que tanto el de Otranto, como el hermano del cuñado de Ferrante Gonzaga, fueron « stati inquisiti per la medesima causa, cioè per essere stati ambidoi discepoli del Valdés » [41]; no será ya molestado; más aún, en 1565 tendrá el cargo de Embajador de Venecia, continuando de Arzobispo de Otranto hasta su muerte, ocurrida en 1579. Corrió el rumor en 1557 de que el mismo Seripando y su compañero Simón de Florencia, « passavano burrasca per conto di religione » [42], pero no hubo nada especial contra ellos. Seripando será creado Cardenal en 1561 e inscrito entre los Inquisidores.

De hecho, no quedaba ninguno de los amigos de Valdés en sosiego. Pronto veremos el proceso abierto contra Carnesecchi. Apolonio Merenda, refugiado en Venecia por no hallar en Roma medio de sustento, al conocer el incremento de la persecución en 1557, huyó a Ginebra, confesando a Carnesecchi que nunca hubiera tomado tal resolución, « se non li fusse stato messa paura di nuova Inquisizione » [43]. En cuanto a Julia Gonzaga, se comprende que no estuviera segura. En 1558, la fuga de dos de sus criados a países de herejes, Ventura y Paulo di Cola, atrajeron todavía más la atención de Paulo IV sobre ella. Se temió que la llamara a Roma, y algunos debieron aconsejarla huyera de Nápoles, cosa que no aceptó la Gonzaga. Sabía muy bien ella « la puoca volontà » que le tenía Paulo IV, por la estrecha « amicitia et familiarità havuta col Valdès »; de tal modo que, afirma Carnesecchi en carta a la misma señora, si no llega a morir el Papa Caraffa, le « haría datto la stretta » [44].

4. — Sigamos ahora la suerte de Carnesecchi. Con tristeza y temor, asistió al encarcelamiento de sus amigos más íntimos. El Papa, escribía, se ocupa en llenar las cárceles de cardenales y obispos [45]. La prisión de Morone y de Pole le hizo prever pronto la Inquisición se ocuparía de él. Efectivamente, el 6 de noviembre de 1557 le llegaba un Breve a Venecia, intimándole la presentación ante el Tribuna del Santo Oficio en el término de treinta días. Esta vez el asunto se le presentaba mucho más grave que en la llamada de Paulo III. Por medio del Duque Cosimo de Medici, con quien seguía en óptimas relaciones, suplicó a los Reverendísimos Inquisidores que, teniendo en cuenta su falta de salud, se dignasen o

---

41 *Proceso*, 413.
42 Ibid., 225.
43 Ibid., 527.
44 Ibid., 529, 375.
45 Ibid., 216-218.

delegar su causa a Venecia o prolongar el término en que debía presentarse. El Embajador del Duque, Gianfigliazzi, habló en este sentido con el Papa y con el Cardenal Alexandrino (Miguel Ghislieri) y obtuvo la prórroga de dos meses [46]. Llegado el término, el embajador solicitó prórroga de nuevo, y aún obtuvo que se discutiera el asunto en una asamblea del Santo Officio. El Alexandrino y otros se mostraron condescendientes, pero la intervención del mismo Papa negó toda dilación, comenzándose el proceso inmediatamente.

Según Pedro Gelido, era voz común que se procedía contra él por ser servidor « intrínseco » de Pole y de Morone [47]. Efectivamente, entre las acusaciones, estaba la de que, amaestrado por Pole, abrazaba la doctrina de la justificación en sentido luterano: que había estado en relación con luteranos, que había hospedado a Ragnoni, calificado de hereje, etc. En carta a Julia de abril de 1559, le decía que el Papa « havrebbe voluto il maestro et non i discepoli ». Interrogado en 1566 sobre ella, anotó que el « maestro » era Pole [48]. El florentino intentó detener el proceso, haciéndose recomendar ante el Cardenal Caraffa, sobrino del Papa, que pasó entonces por Venecia. Todo fué inútil; antes que éste pudiera influir eficazmente, fué condenado el 6 de abril de 1558 « in contumaciam » por no haber comparecido, declarándosele que había incurrido en las censuras y penas contenidas en el monitorio. El 11 de mismo mes, el Cardenal Madruzzo de Trento recomendaba todavía a Carnesecchi ante el Cardenal Caraffa y el obispo de Nola.

Carnesecchi comunica todas las impresiones que siente durante este tiempo, en cartas que caerán luego en manos de la Inquisición Romana. En ellas expone su peligrosa situación, y se compadece del riesgo, en que se halla Morone, riesgo que podría comprometerle a él mismo [49].

En 1558, él y Julia vienen afectados por la noticia de la enfermedad primero, y de la muerte después del Cardenal Pole, ocurrida el 18 de noviembre. Carnesecchi consuela a doña Julia, emite su parecer sobre el rumor que corría a propósito de la causa de tal muerte. Se decía que Pole había muerto de sentimiento por la muerte de la Reina de Inglaterra, fallecida doce horas antes; lo cual no puede creer el florentino, porque « non pare che corrispondi

---

[46] AGOSTINI, *Pietro Carnesecchi*, 239-242.

[47] Carta al Duque Cosimo del 12 de noviembre de 1557. En AGOSTINI, *Pietro Carnesecchi*, 241.

[48] *Proceso*, 317.

[49] Carta 4 de mayo, *Proceso*, 230.

all'opinione che s'haveva della cristiana pacientia et fortezza del animo di quel signore » [50]. Es significativa esta preocupación de ambos valdesianos, pues revela el alto nivel de desprendimiento espiritual y de fe en la Providencia que tenían como ideal, lo cual se puede observar en las cartas de todos los « spirituali », aun en las del mismo Carnesecchi que se refieren a la persecución que le rodeaba.

Pero hubo otra circunsctancia en la muerte del Cardenal que motivó cambio de impresiones entre ambos, que serían raíz de una grave acusación para Carnesecchi. Pole, antes de morir, había hecho una profesión de fe católica amplia, confesando que nunca se había separado de la doctrina de la Iglesia Romana, y que había tenido siempre al Papa, y en particular al actual, Paulo IV, por sucesor de Pedro y Vicario de Cristo. Carnesecchi, cuando se enteró de su contenido, se alegró y quiso tener una copia; ella, escribía a Julia el 14 de enero de 1559, será « un antidoto contro le calunnie et false imputazioni date dai maligni a quel santissimo prelato, benché senza questa confessione doveva bastare la innocentia della vita, acompagnata di tante honeste et virtuose attioni, a farlo tenere dal mondo quello che è nel conspetto di Dio » [51]. Pero parece que doña Julia no aprobó tal confesión, haciéndoselo entender a Carnesecchi, el cual el 11 de febrero de 1559, le escribía: « Mi è piaciuto mirabilmente che donna Giulia non abbia approvato la dichiarazione fatta da Inghilterra, essendo invero stata superflua, per no dire scandalosa, in quel tempo massimamente. Carnesecchi ancor che sentisse il medessimo che donna Giulia, non haveva voluto dire niente per modestia. Basta che è una grande differentia dal fatto di Inghilterra a quello di Valdesio, et che si è verificato in amendue quel verso, La vita il fine, il di loda la sera » [52].

En la explicación de este pasaje ante los Inquisidores que le hacía « sudar » en 1566, Carnesecchi afirmará que se referían a que en aquella confesión interpretaron que la fe, que había vivido

---

[50] Carta del 24 de diciembre de 1559. *Proceso*, 259. El 14 de enero de 1560 volverá sobre el asunto, ratificando que no puede creer ese rumor, ya que el Cardenal había dado prueba de gran fortaleza en la muerte de su madre y hermano, decapitados por la « fiera pésima de Enrique Rey » y en la de la Marquesa de Pescara y de Flaminio; si era cierto, en un caso era digno de alabanza y en el otro de compasión. Ibid., 277-278. Todavia el 22 de octubre volverá a afirmar que no puede creer muriera medio desesperado, dada su fortaleza; explica el 23 de diciembre la posible tristeza por el presentimiento de que iba a caer por tierra la religión en Inglaterra después de su muerte. Ibid., 386-387.

[51] Ibid., 278-279.

[52] Ibid., 294-295.

Pole, no había sido la de la justificación por la fe, que ellos tenían por la verdadera y católica; niega que se refirieran a la confesión del Cardenal sobre el Papa en fuerza de la comparación con la muerte de Valdés, que no había hecho mención en su muerte del Papa, confesando simplemente que moría en la fe en que había vivido [53]. Creemos, con todo, que la confesión del Cardenal, en lo que se refería al Papa, no gustó a ambos valdesianos; no seguramente porque la juzgaran falsa, — vimos que Carnesecchi en un principio se alegraba por ella —, sino por considerarla inoportuna. Se veían perseguidos por Paulo IV, a su juicio injustamente; ellos, que no poseían aquel sentido pleno de catolicidad de Pole, juzgaron « superflua, y en esos tiempos escandalosa » una confesión tan humilde y reverencial a propósito del mismo Papa. Carnesecchi y Julia no desaprobaron a Pole cuando trabajaba para introducir en Inglaterra la Iglesia Católica con el Papado; pero les desagradaría una confesión tan amplia ante su enemigo, Paulo IV. No creamos, por ello, que doña Julia y Carnesecchi quedaron menos aficionados a la memoria de Pole; la ensalzaron siempre, y la Gonzaga se interesó con « ardente desiderio » en la publicación de las obras que había dejado manuscritas el Cardenal, impulsando a Seripando y a Morone a ello [54].

5. — Mientras tanto, la causa de Carnesecchi empeoraba visiblemente. El nombramiento del Cardenal Alexandrino de « Inquisidor mayor de la Iglesia Romana », escribía a Julia el 24 de diciembre de 1558, no traerá sino males en especial a Morone [55]. El florentino vivía en continuo temor, « come il lepore, per le grandi inimicicie che ha alle spalle » [56]. ¿No sería mejor huir a Suiza? Precisamente por aquellos días Isabel Briseña, refugiada en Zurich, parecía que deseaba volver a la patria angustiada por los remordimientos [57]. Galeazzo Caracciolo, protegido por un salvoconducto, había vuelto a Italia, para visitar a su mujer e hijos y, si era posible, persuadirlos a marchar a Ginebra. A su paso por Venecia, se entretuvo con Carnesecchi, pintándole con vivos colores el culto que se tenía en Ginebra [58]. Carnesecchi pasó días de inquietud y de duda; las cartas a Julia revelan una lucha interna intensa [59].

---

[53] *Proceso*, 296-297.
[54] Ibid., 435, 238, 444, 447, 448, 451-452.
[55] Ibid., 260.
[56] Ibid., 282.
[57] Ibid., 333-334.
[58] Ibid., 243; 303.
[59] Ibid., 229, 230, 285.

Hubo días en que le apretaba mucho el conato de huir, pero al final pudo su sentido católico, los lazos que tenía con amigos de Italia y los consejos de doña Julia. Esta, al percatarse de la lucha de Carnesecchi, pasó dias de ansiedad y no dejaba de escribirle, disuadiéndole de la fuga, y mandándole le tuviera al corriente de sus sentimientos sobre el asunto.

Las cartas de doña Julia en estos días en que se sentía solitario y perseguido, le llevaron consuelo y luz. El 28 de enero de 1559 le promete no llevar a cabo la fuga, volviendo a afirmar lo mismo el 25 de febrero [60]. En carta del 18 de marzo y 29 de abril le dará gracias porque había sido la estrella que le había guiado durante la vida, ayudándole con su ejemplo a pasar honestamente la juventud, llevándole luego a la doctrina de Valdés, y finalmente, impidiéndole caer en el luteranismo, como quizá sin su auxilio le hubiera sucedido [61].

Su proceso había terminado con el resultado más peligroso. Los Inquisidores, el 6 de abril de 1559, pronunciaron la sentencia definitiva, condenándolo como hereje, declarándolo privado de todos los beneficios eclesiásticos, de la posesión de sus bienes y con todas las penas reservadas a los herejes impenitentes. Si caía prisionero, debía ser entregada al brazo secular [62].

La causa estaba acabada. El Cardenal de Trento aconsejaba a Carnesecchi que se apoyara, lo más posible, en sus enfermedades y en la imposibilidad en que había estado de emprender el viaje; esa circumstancia, decía, le podría ser provechosa con el nuevo Papa que sucediera a Paulo IV. En julio de 1559 se hablaba de que iba a ser quemada su efigie junto con la de algunos fugitivos de Ginebra. A doña Julia parece llegó el rumor de que iba ser quemada asimismo la estatua de Valdés. Carnesecchi le contesta que no había oído nada, pero que no le extrañaba, sabiendo lo encolerizado que estaba el Papa contra él [63]. Por su parte, más quisiera tener la compañia de la estatua de Valdés que las de Caracciolo y los otros semejantes a éste, aunque por otra parte le dolería que tal sucediera por el respeto que Julia y otros interesados sentían por Valdés. La razón de tal deseo la expondrá en 1566 ante los Inquisidores, diciendo que era el hecho de que Caracciolo y los demás

---

[60] Se pueden leer las cartas en PALADINO, op. cit., I, 101-104.

[61] *Proceso*, 310, 331-332.

[62] Cfr. AGOSTINI *Pietro Carnesecchi*, 258.

[63] «Che Valdesio habbia a trovarsi ancor lui in tal compagnia, non ho inteso in sin qui cosa alcuna; ma non son alieno da crederlo, sapendo la colera che il Papa ha contra di Lui»; carta del 29 de julio de 1559. *Proceso*, 363-364.

fugitivos todo el mundo sabía que estaban condenados con razón, lo cual podía ponerse en duda respecto de Valdés [64].

6. — Notemos que contemporáneamente a la persecución de la Inquisición Romana, se iniciaba la represión del peligro herético por la Inquisición Española bajo el Arzobispo de Sevilla, Fernando Valdés. El ejemplo romano no era sino una invitación. Ya hemos aludido a esa represión de 1557-1559. Notemos que al llegar a Italia la noticia del encarcelamiento de Carranza, Arzobispo de Toledo, muchos deploraron el hecho, al igual que la prisión de Morone y Carnesecchi [65]. Es conocido el favor que dió Paulo IV a la Inquisición Española para que reprimiera la nuevas manifestaciones de herejía. El 7 de enero de 1559, autorizaba a la Inquisición a proceder contra obispos, arzobispos, patriarcas y primados; la autorización miraba directamente a Carranza. El 11 de enero, Paulo IV invita a Felipe II a apoyar las nuevas provisiones. Cuando Carranza, para evitar el golpe, pretende recurrir a Roma y su demanda por medio de Fr. Hernando de San Ambrosio logra hallar favor en Ghislieri, Paulo IV se pronunciará en violenta reprensión contra éste, declarándolo indigno de ocupar el puesto que ocupaba, y asegurando que sentía remordimiento de conciencia de haberle conferido la purpura [66]. La postura de Roma no deja de iluminar la ola de represión herética en España.

---

[64] Ibid., 364-365.

[65] Pedro Gelido de San Maniato escribe al Duque Cosimo el 23 de septiembre de 1559, desde Venecia: « Ci sono ben lettere di Spagna, per le quali viene scritto che l'inquisitione con duo Auzzini delle Corte et cento cavalli haveva mandato a condurre in prigione in Vaglia d'Olit [Valladolid] l'Arcivescovo di Tolledo per heretico, cosa degna di grandissima consideratione, che era huomo tenuto fin a questo dì per cattolicissimo et per santissimo e come tale tanto esaltato; in un punto sia incarcerato come heretico. Scandalerassi molto il mondo in veder simili cose, come è accaduto del Card. Morone e del Vescovo di Modena, il quale solo in Italia faceva ufficio di vero pastore, et metterò pur anco Mons. Carnesecchi, conosciuto per tutto per un grandissimo huomo da bene, elemosiniero et pieno di bontà, di maniera che se tali, che sono universalmente conosciuti per i migliori christiani di questo secolo, sono poi perseguitati come heretici, e gli adulteri publici sono quelli che gli perseguitano, si può pensar che conseguiente si facciano; ma pur troppo si vede che frutti escano da simili modi di proceder ». (AGOSTINI, *Pietro Carnesecchi*, 275-6). Pedro Gelido escapará a Francia a finales de 1561. Los inquisidores echarán la responsabilidad sobre Carnesecchi, *Proceso*, 560.

[66] Cfr. PASTOR, *Historia de los Papas*, XIV, 273. En una relación del 5 de agosto de 1559 se llegó a decir que el Gran Inquisidor Ghislieri sería llevado prisionero al Castillo de Sant'Angelo. La contraria reacción de Paulo IV y Ghislieri, conocido inquisidor, revela la diferencia que existía en el modo de proceder de ambos contra la herejía.

IV

1. — La causa de los valdesianos no podía por tanto haber llegado a peor momento. Repentinamente la tempestad cesó al morir el 18 de agosto de 1559 el Papa Caraffa, Paulo IV. La noticia de su muerte fué recibida con alegría y esperanza. Carnesecchi entonaba en cartas a Julia un himno de gratitud al Señor, viendo en ella un beneficio de Dios [67]. Inmediatamente el florentino se puso en movimiento, queriéndose poner en contacto con las amistades que le pudieran valer en la presentida revisión de su proceso. Así se dirigió a Florencia, donde el Duque Cosimo. Llegado a Bolonia, tuvo noticias de los sucesos de Roma acaecidos a la muerte de Paulo IV; el incendio del palacio de la Inquisición de la Ripetta, con lo que quedaban libres entre sus amigos Mario Galeota, Verdura y Spatafora; la « honorable liberación » de Morone, que venía admitido al Conclave con voz activa y pasiva. Carnesecchi escribe desde Florencia a doña Julia, el 2 de septiembre, alegrándose por todo ello, y manifestando la esperanza de que su causa llegara a feliz puerto, dada su inocencia y la autoridad de los intercesores que le recomendarán, sobre todo Cosimo de Medici. Al enjuiciar el acto contra la Inquisición, lo considera como dirigido por la Providencia, que no podría aprobar la severidad con que había procedido durante el último pontificado; no hace votos para que ya no exista inquisición, sino para que se proceda con la caridad, con que obraron los Pontifices anteriores [68].

Quedaba todavía una incógnita. ¿Qual sería el nuevo Papa? Carnesecchi sigue con interés la marcha del Conclave y seguramente por Cosimo de Medici, está al corriente de todos los candidatos, según muestran sus cartas a Julia. En carta del 7 de octubre le notifica que en Constantinopla, los turcos han podido oir la voz que anunciaba a Cristo en dos hombres que públicamente hablaron contra Mahoma, siendo martirizados; sin duda se seguirá fruto, que madurará, cuando plazca a Dios « che tutto sia un ovile ed

---

[67] *Proceso*, 367, 375.

[68] « Vostra Signoria hara inteso come la santa Inquisizione è morta di quella morte estessa, di che era solita di fare morire li altri, cioè di fuoco. E certo è stato caso notabilissimo, dal quale pare che si possa fare giudizio, che alla divina clemenza non piaccia che quell'ufficio si exerciti da mò avanti con tanta austerità e rigore, como si è fatto per il passato; ma che si procedi in essa con quella carità, che è stato instituito dalli pontefici passati e che la qualità del negozio ricerca » (Carta de 2 de septiembre de 1559. *Proceso*, 372. Publicado también en Paladino, op. cit., I, 105.

un pastore ». Ignalmente se dice que muchos judíos van siendo iluminados en la fe, no resolviéndose a bautizarse hasta ver terminadas las controversias de la fe que dividen a los cristianos. Dios nos conceda « un pastore, il quale sia atto a congregare e riunire insieme le povere pecorelle smarrite, introducendole nelli buoni e salutifere pascoli quelle che non vi sono ancora entrate, e riducendovi quelle che nefussine uscite » [69]. ¿Quál era ese pastor ideal, según Carnesecchi? Morone, sin duda alguna. Deseaba como papa a Morone y en segundo lugar al de Mantua [70].

El 7 de octubre comunica a la Gonzaga cómo había estado a punto de tener un Papa de la familia, juzgando todavía no perdidas las esperanzas [71]. Efectivamente, a finales de setiembre, Hércules Gonzaga había sido propuesto para Papa. Finalmente salió el que ya Carnesecchi daba por el candidato más probable, como protegido por Cosimo de Medici y potente en la Curia, Juan Angel Medici que tomó el nombre de Pío IV (25 de diciembre de 1559 a 9 diciembre de 1565). Los procesados, en especial Carnesecchi, pudieron sentirse contentos. Morone recibirá el 13 de marzo de 1560 la sentencia definitiva, totalmente absolutoria y gozará de la confianza del Papa. Galeota y Verdura fueron igualmente absueltos.

2. — En cuanto a Carnesecchi, el asunto era más difícil, dada su contumacia en no haber comparecido. Pero podía nadar en la esperanza. El Papa Medici tenía fama de tolerante y comprensivo, y se sabían sus relaciones con Cosimo de Medici. Este escribió al Papa, pidiendo se suspendieran las censuras en que había caído Carnesecchi, y le concediera la gracia de poder presentarse ante S. Santidad, para manifestarle su inocencia. A la vez, su embajador, el Obispo de Cortona, se interesaba ante los Cardenales inquisidores o que estaban en relación con la Inquisición, como Puteo, Carpi, el Alexandrino, Cueva y Trani [72].

Venido a Roma, se le dió como residencia un monasterio, del que podía salir y entrar a voluntad. No puede menos de sentirse muy esperanzado, según escribe con fecha del 4 de agosto a Julia, comunicándole las buenas impresiones que se tienen en Roma sobre

---

69 Carta del 7 de Octubre. *Proceso*, 373.

70 Ibid., 377. Morone mejor que ningún otro podía « medicare e sanare le infermità della Republica Cristiana ». Conocía, sin embargo, la improbabilidad de su candidatura en aquellas circunstancias, y ya en la carta de 12 de septiembre, afirma que tenía sobre Morone más deseos que esperanzas, « perchè saria troppo felice el mondo ». (*Proceso*, 372; 392).

71 Ibid., 374.

72 Agostini, *Pietro Carnesecchi*, 267-268.

el nuevo Papa, « mostrandosi giusto e benigno e sopra tutto inclinato alla quiete ed alla pace ». Solamente que, tratándose de Papas, siempre hay que esperar a ver cómo continúan, observa Carnesecchi, y cuál es la influencia de sus parientes. Si se realiza el rumor de que el timón va a ponerlo en manos de Morone, no hay duda de que la barca arribará a feliz puerto [73].

Al iniciarse la revisión de su causa, Carnesecchi no puede estar más optimista; terminará en seis u ocho días, escribe a Julia el 11 de mayo [74]. No acabaría tan pronto; los Inquisidores eran propensos a la absolución, pero querían ser justos. Tenían que aclarar si eran verdad sus doctrinas sobre la herejía y sus relaciones con Valdés, Flaminio, Ragnoni, etc., lo mismo que su conducta en no comparecer en Roma a la llamada de Paulo IV.

El camino, que escogió Carnesecchi en su defensa, era el menos a propósito para una rápida expedición de la causa. No negó su amistad con Valdés y Flaminio, sino que quiso probar que eran buenos y católicos, cuando él los conoció; admitió que había abrazado las proposiciones de Valdés, trabajando en demonstrar que eran también católicas.

Para conseguir lo primero, el 24 de julio de 1560 recomendaba a doña Julia, que escogiera cuatro o seis personas que pudieran testificar de Valdés y Flaminio que se mostraban « huomini da bene et catholici » cuando él los trató; entre ellas, la de más autoridad sería Seripando, Obispo de Salerno, pero dudada que pudiera hacerlo con buena conciencia respecto de Valdés. De todos modos Mario Galeota le ayudaría en la eleción de las tales personas, que no nombra. Las examinaría el Inquisidor de Roma y el juez sería, por elección de Carnesecchi, el Arzobispo de Sorrento, Pavesi, cuyas buenas relaciones con la Gonzaga conocemos [75].

Por medio de Gerio, rogó a Morone que intercediera ante el Papa por una pronta resolución de la causa [76]. Carnesecchi deseaba terminar pronto, y que se viera que su inocencia era la que se había abierto paso. Cuando llegan en octubre El Duque y Duquesa de Medici a Roma, siente « grandissimo afanno », pues se ha de creer que su libertad se deberá a atención hacia ellos, y no a propia justicia [77].

---

[73] Carta del 4 de febrero de 1560, *Proceso*, 397. Public. por Paladino, op. cit., I, 108-109.

[74] *Proceso*, 417.

[75] Ibid., 429-430.

[76] Ibid., 445.

[77] Carta a Julia del 29 de octubre. *Proceso*, 459; cfr. 446

En su impaciencia dió un paso que empeoró su situación. Por medio del Duque quiso que el número de los Cardenales que llevaban su causa se redujese a dos, excluyendo a Carpi y al Alexandrino, pero éstos, llegando a enterarse de la trama, previnieron al Papa, haciendo la causa sospechosa [78]. Entonces, por medio de Cosimo de Medici logró tener un coloquio con el mismo Papa, que éste aceptó bajo condición de que asistera el Alexandrino. La autodefensa del florentino hizo buena impresión en el ánimo del Pontifice, que quiso avocar la causa a sí [79]. En realidad, en el Papa tenía la más segura base, para confiar en un buen éxito de la causa.

Seripando fué nombrado inquisidor de Roma, lo cual fué motivo de alegría [80]. A doña Julia le había hablado, manifestando su buena opinión de Carnesecchi, lo cual alegró a éste, aunque más hubiera querido que lo afirmara públicamente. Nada especial hizo en la causa, aunque en enero de 1561 parece que debió pronunciarse más públicamente en su favor, a juzgar por una carta de Carnesecchi [81]. Creado Cardenal el 26 de febrero del 1561 y el 4 de marzo, Legado al Concilio de Trento [82], dió el juicio sobre la marcha de la causa en carta al Cardenal de Trento, afirmando que no la veía « difícil » [83].

3. — Antes de que llegara a término, tuvo que luchar con Carpi y el Alexandrino, quienes, consultando, afirma Carnesecchi, con frailes « theologi sotillisimi et diabolissimi, per vedere di trovar come si dice il pelo nel huovo », encontraron en las doctrinas que había defendido diversos puntos de reparo, más aparentes que reales, según el procesado [84].

---

78 Carta a Julia del 2 de diciembre de 1560. *Proceso*, 462-463. En la explicación que dió a la carta en 1567, anotó que excluyó a Carpi porque no estaban en buenas relaciones, después que, con ocasión de una deuda que le debía el Cardenal, se le había quejado. En cuando al Alexandrino, era por la fama de riguroso que tenía y porque en la querella con Paulo IV, había sido el principal ministro.

79 *Proceso*, 471. Cfr. la carta a Julia del 9 de diciembre, en que expresa su impaciencia por llegar al coloquio y su confianza en la propia elocuencia; no tendría miedo a siete Alexandrinos que asistieran. *Proceso*, 470.

80 Cfr. cartas de octubre y noviembre a Julia. *Proceso*, 465-569.

81 Escribe el 23 de enero de 1561 a Julia: « gli haró detto che Seripando si porta molto bene nella causa di Carnesecchi, et promette il dì della giornata, che spero sarà un giorno di quest'altra settimana, di portarsi da cavalliero in difesa della verità et della giustitia ». *Proceso*, 479.

82 Cfr. Jedin, *G. Seripando*, 85-238.

83 *Proceso*, 466.

84 Carta a Julia del 2 de diciembre de 1560. *Proceso*, 462-466.

La postura de Carnesecchi irritaba a los inquisidores al admitir plenamente la buena opinión que había tenido de Caracciolo y Valdés y al no querer abjurar las proposiciones que había aprendido de éste. Daba la impresión de querer él convencer a los mismos inquisidores [85]. Con todo, su causa iba a terminar felizmente. En parte por la recomendación de personas autorizadas, en parte por la buena opinión que tenía el Papa de él [86], y en parte porque supo defenderse bien de la imputación de haber abrazado la doctrina valdesiana de la justificación, el Santo Oficio, a finales de mayo de 1561, pronunció la sentencia en que declaraba a Carnesecchi inocente y libre de toda mancha de herejía [87].

La causa no podía haber terminado con un resultado más favorable para Carnesecchi. Se apresuró a mandar copia de la sentencia a sus amigos que le enviaban sus felicitaciones y enhorabuenas; por ejemplo, al Cardenal de Trento, al de Mantua y a Seripando. Este último, a la vez que se alegraba, le daba un consejo que no cumplirá: « Resta che amichevolmente, vi ricordi che non basta esser inocente di qualsivoglia delitto, ma bisogna usar ogni cautela di non divenire sospetto, et per questo si trovano alcune preghiere de i servi di Dio infamati a torto » [88].

4. — Libre del proceso, Carnesecchi pensó transladarse a Nápoles, rogando a Seripando que escribiese a sus frailes de S. Giovanni in Carbonaria que le cediesen una celda en su convento. No encontró en ellos alojamiento, y así se decidió a hospedarse en la casa de doña Julia Gonzaga [89]. La Gonzaga no se encontraba en el

[85] Véase por ejemplo la carta a Julia del 23 de enero de 1561. « Questo travaglio (la causa) mi ha causato il no haver Carnesecchi voluto negli suoi esamini pur sissimulare, non che negare, la buona opinione havuta di Valdés et Galeazzo Caracciolo, per il che, essendo stato forzato poi a defender alcuni proposizioni attribuite al detto Valdés, et comprobate da Carnesecchi, ha tanto più irritato et esaterato li animi di Inquisitori contra di lui, ma volgiano essi o no, bisognerà che la bevano, perchè Carnesecchi ha tanto ben giustificate le cose sue che non possono essere impugnate nè reprobate de loro, se non vogliono esser incolpati essi di quello che incolpano altri ». *Proceso*, 478-479.

[86] Véanse las muestras de aliento que le dió el Papa en un banquete con el Duque de Cosimo. Ibid., 473-474.

[87] En carta a Julia del 8 de junio le envía copia de la sentencia. Ibid., 462. La sentencia había sido redactada « a su gusto ». Coronó la causa, la confirmación que consiguió del Papa con un « Motu proprio » amplio. El 16 de julio manda copia a Julia, anunciándole la posibilidad de poder visitarla. Ibid., 482.

[88] Carta del 4 de agosto de 1561. *Carteggio di Seripando*, en « Bibl. Naz. di Napoli », cod. XIII AA 49, 57.

[89] En carta del 19 de octubre de 1561 explica la falta de alojamiento en el convento de la Carbonaria o por falta de caridad en los frailes o porque no

Monasterio de S. Francisco delle Monache, sino que habitaba en una casa del Borgo delle Vergini, cercana al mismo monasterio. Había salido de éste en setiembre, precisamente por consejo del mismo Seripando, que el 18 de agosto escribía a Sangro desde Trento, donde se encontraba de Legado, diciéndole que suplicara a doña Julia « ammalata di febbre », « che lasci star le altre alli monasteri et lei che ci è stata tanto tempo pigli un poco d'aere; se non lo farà, vi prometto che la prima cosa che si decretarà qui [en el Concilio] sarà que le Signore e le altre donne non possono stare ne i Monasteri se non si vestono da monache » [90].

Con la Gonzaga pudo conversar sobre la marcha que había llevado el proceso. Tema de sus conversaciones sería la cuestión de la edición de los escritos de Pole, dejados por el Cardenal con otras cosas a Priuli, y traídos por éste a Italia en 1500 como preciosa reliquia. Doña Julia tenía « ardentisimo desiderio » de que fueran publicados, y que corriesen por las manos de todos, « per beneficio universale et particulare satisfattione et contento » de sus amigos » [91]. Ya Carnesecchi se había preocupado del asunto en 1560, cuando estaba todavía en pleno proceso de la inquisición, interesándose ante el Cardenal Morone para que « tal provincia » se diese a Seripando, que se había ofrecido a ello, con buena acogida de la Gonzaga [92].

A pesar de que debía ir Seripando al Concilio de Trento en 1561, que siguió ocupándose del asunto, escribiendo a Morone que recogía los escritos de Pole, y a Paulo Manuzio que debía escribir la vida y no pudo terminar la empresa. Cernesecchi y Julia seguían con ansiedad cómo se suscitaban nuevas dificultades en la empresa; las tenían como originadas por el demonio, ya que de la publicación de aquellos escritos, además de una defensa de la ortodoxia de Pole, esperaban que viniera mucho bien espiritual a las almas [93].

---

quiso Seripando recomendarlo para no hacerse sospechoso, recibiendo a uno que había salido de un proceso hacía poco: « ... è stata charità fratesca, ma dubito che la cosa non venga più da alto, essendo Seripando un uomo molto soggetto a i rispetti ancor che frivoli et leggeri, et potendo dubitare di non dare occasione di parlare a quelli segii [sic] con fare una demonstratione tale verso Carnesecchi ». (*Proceso*, 484, 485).

[90] *Carteggio di Seripando*, en « Bibl. Naz. di Napoli », cod. XIII, AA 52, 16ro.

[91] Carnesecci, *Proceso*, 435.

[92] Ibid., 435. Véase la carta de Carnesecchi a Julia sobre el asunto del 31 de agosto de 1560, publicada por Paladino, op. cit., I, 110-112.

[93] « Delle difficultà che dice [il Seripando] trovare in dare perfettione all'impresa cominciata circa il libri di Polo, mi doglio assai più che non mi meraviglio, sapendo quanto sa et può fare il diavolo quando vuol disturbare una

En lo cual comincidía Seripando, Morone, Hércules Gonzaga y todos cuantos intervenían en el asunto [94].

Seripando, que les tenía al coriente de la marcha del asunto y de otras cosas del Concilio por cartas a doña Julia y a Plácido Sangro, moría el 17 de marzo 1562. El 4 de diciembre se clausuraba el gran Concilio, en el que intervenían amigos suyos, como Morone, Mandruzzo. Pietrantonio de Capua, Sanfelice y Pavesi, Arzobispo de Sorrento, por cuya ida a Trento en la última sesión se había interesado tanto doña Julia [95]. Pío IV confirmaría sus decretos por la Bula « Benedictus Deus » del 26 de enero de 1564, publicada el 30 de junio de 1564. Era una confirmación que, para Carnesecchi por ejemplo, representaba la afirmación definitiva de la doctrina de la justificación definida en la sexta sesión.

5. — Carnesecchi no se detuvo mucho en Nápoles. La condena de Paulo IV le había privado de la Abadía, pasada al Cardenal de Trani, y había supuesto un quebranto en sus entradas económicas. Tenía, por tanto, que recuparar lo perdido. Logró que le fuera devuelta dicha Abadía, y por medio de recomendaciones y negociaciones, alcanzó todavía la nueva Abadía de Canalnuevo, que había pertenecido a un miembro de la familia Caraffa, por quienes perdió la anterior; Carnesecchi veía en ello un signo de la Providencia en favor suyo [96].

Pero el florentino no seguía el consejo que le había dado Seripando de evitar aquello que le pudiera hacer suspechoso. Así continuó confortando y ayudando con dinero a Pedre Gelido, amigo suyo y de Cosimo, que había huído a Lión [97]. En 1564 pasó a Venecia, donde siguió leyendo el *Beneficio de Cristo* y escritos de Vermigli y Lutero. No debía sin embargo, descuidarse; en 1564 pudo

---

buona opera come è questa, ma spero che Dio l'habbia a far restar confuso ». Carta de Carnesecchi a Julia del 5 de octubre de 1562. *Proceso*, 486.

[94] En Jedin, *Seripando*, II, Angag 11, 632-633, 636-637, pueden verse dos cartas de Seripando a Morone del 4 de agosto y 11 de septiembre de 1561, en las que, a propósito de la obrita de Pole, *De Concilio*, manifiesta el gran concepto que tenía del Cardenal inglés, de su virtud e inocencia. Los muertos, afirma Seripando en la segunda carta, se habrán dado cuenta del error en que cayeron al calumniar a un hombre así; en cuanto a alguno de los vivos, que sigue por el mismo camino, le bastaría leer esa obrita, para percatarse que está en error. Es fácil reconocer en la primera alusión a Paulo IV y en la segunda a Miguel Ghislieri.

[95] Cfr. carta de Seripando a Julia del 8 de diciembre de 1561, en Jedin, *Seripando*, II, Angag 11, 138-139.

[96] Véase carta a Julia del 24 de noviembre de 1563. *Proceso*, 488-489.

[97] Ibid., 560.

enterarse del proceso que hacían a Juan Francisco que había conocido en 1540 en Nápoles, y que había vuelto a ver en 1562 en la misma ciudad [98]. En 1562 habían encarcelado a Francisco d'Alois, el « Caserta », a quien, al llegar a Roma, el mismo Carnesecchi había recomendado a M. Juan Bautista Bizzone, juez de la Inquisición [99].

El Caserta, con Bernardino Gangano, fueron ajusticiados en la Plaza del Mercado de Nápoles, el 4 de marzo de 1564. Seguramente, el nombre de Carnesecchi saldría en sus declaraciones; sabemos que fueron amplias en lo que se refiere a pretendidos luteranos. Un documento del Virrey de Nápoles a Felipe II, en que le auncia la ejecución de ambos « luteranos », da los hombres de once prelados que aquéllos habían delatado en su proceso. Encabeza la lista el Arzobispo de Otranto, estimado por uno de los más conspicuos luteranos; sigue el obispo de Cava, Juan Tomás Sanfelice, que había defenido en Trento doctrina contraria sobre la justificación; del obispo de Catania, Nicolás María Caracciolo, que tenía libros de Ochino, Valdés y el *Beneficio de Cristo*; del obispo de Ana (?) y del de Policastro, que tenían la doctrina de la justificación según la opinión de Valdés, « que es que el hombre se justifica por sola la fé y que por las obras no merece, sino que solamente son como fruto de la fé »; del Arzobispo de Sorrento, Pavesi, que se adhería a las nuevas doctrinas, y que alababa el libro *Il Sommario della Scrittura*; además, se delata a los obispos de Isola, Cayazzo, Nola, Penne y al Arzobispo de Reggio Nicolás Francisco Messanelli. El « Caserta » los había citado para probar que había sido arrastrado por su ejemplo a las nuevas doctrinas, creyendo que no fueran culpables [100].

Carnesecchi se dió cuenta al tener noticia de la muerte de Pío IV de que el peligro en torno a su persona no había desaparecido definitivamente. Un día de diciembre de 1565, se disponía en Venecia a ir a la casa de Guido Gianneti di Fanno para llevarlo a visitar a Pietrantonio di Capua, que había sido nombrado legado del Papa en la República, cuando se enteró que el Papa Medici había muerto el 9 de diciembre de 1565. Inmediatamente, tomó el camino de Florencia para esperar junto a Cosimo de Medici la elección del

---

[98] Un fragmento del proceso le leen a Carnesecchi en su propio proceso. Ibid, 488-490.

[99] Ibid., 489-491.

[100] El documento lo publicó por vez primera G. Geyne, en « Zietschrift für Geschichtyissenschaft » VIII (1847) 545-549. Lo volvió a imprimir en español Boehmer, en *Cenni Biografici*, 509-603. El documento da con poca exactitud los nombres de las diócesis.

nuevo Papa, de quien dependería seguramente la postura de la Inquisición. ¿Se mantendría en la línea de Pío IV, o se volvería a la de Paulo IV?

V

1. — Como en los anteriores Conclaves, el florentino vivió la ilusión de que saliera Morone elegido Papa. Efectivamente, no faltó mucho a su candidatura, alentada por el Cardenal Borromeo, de tanta influencia entre los Cardenales. Le perjudicaba el proceso que había tenido con la Inquisición. El Cardenal Alexandrino, Ghislieri, declaraba que no sabía cómo en conciencia podía sostenerse tal candidatura, sabiendo que había estado procesado por la Inquisición; el haber caído bajo sospecha de herejía bastaba para que quedara excluído, cuánto más existiendo puntos en su proceso que, de haber sido tenidos en cuenta más atentamente, no hubieran permitido absolverle tan ligeramente, cual lo fué en tiempo de Pío IV. En Roma se decía que llevaba continuamente ese proceso en el talego [101]. En vez de Morone venía elegido precisamente el Cardenal Alexandrino, Miguel Ghislieri, que tomó al nombre de Pío V (1566-1572). Más tarde confesó que había aceptado la elección, temiendo que si la rechazaba, « non venisse in persona di Morone o qualche altro soggetto, con molto danno di questa Santa Sede » [102].

Todos suponían que Pío V siguiera respecto de la Inquisición la misma línea de Paulo IV, abandonando la de su antecesor. Conocían su intervención en tiempos del Papa Caraffa, aunque sabían no llegaba a los extremos incontrolables de éste. Pudieron comprobar la realidad de la suposición en las primeras provisiones acerca del Santo Oficio, y en la orden de construir un palacio nuevo, que le sirviera de sede segura en vez del destruído de la Ripetta.

Ciñéndonos a la acción contra los amigos de Valdés, es comprensible el recelo con que recibieron la noticia de la elección del que había intervenido en los procesos anteriormente instituídos contra ellos. Carnesecchi se estremecía al solo pensamiento de que podía ser elegido Papa el « Alexandrino », exclamando como si llegará una tempestad: « di che libera nos, Domine » [103]. Tenía motivos particulares de temer, ya que no había ocultado su creencia

---

[101] Pastor, *Historia de los Papas*, XVII, 48.
[102] Ibid., 61.
[103] *Proceso*, 313.

de que había conseguido su liberación con Pío IV, venciendo, por decirlo así, al « Alexandrino ». La tempestad iba a descargarse muy pronto.

2. — La ocasión llegó con la muerte de doña Julia. La Gonzaga moría el 16 de abril de 1561 en el mismo monasterio de S. Francisco delle Monache, a donde había vuelto, después de un breve período de tiempo pasado en el Borgo delle Vergini. Pío V, apenas supo la noticia de la muerte, pidió al Virrey Alcalá se incautaran de sus papeles, libros y carta y enviaran todo a Roma. Las cartas de Carnesecchi a la Gonzaga llenaban un período de diez años, los más llenos de la acción inquisitorial contra amigos valdesianos. Doña Julia quizá creyó que no podían comprometer a nadie, ya que en parte estaban escritas en forma cifrada, y fingiendo que una persona conocida de Carnesecchi escribía a otra conocida de Julia; de ahí que no las destruyera. Se engañó; las noticias que contenían sobre diversos personajes que estaban en el signo de la sospecha, eran interesantes para los inquisidores, y el desciframiento no ofrecía mayor dificultad [104].

El Papa hizo copiar las más sospechosas y envió las otras a Nápoles, pero antes de que el enviado se alejara mucho de Roma volvió a recoger todas, conservándolas para los próximos juicios inquisitoriales. Los Inquisidores vinieron a convencerse por ellas de que Carnesecchi continuaba en sus errores, y que sus relaciones con sospechosos seguían todavía. En todo caso, su proceso permitiría precisar el grado de ortodoxia de algunos personajes dudosos que salían en las cartas. La opinión que se formó el Papa de doña Julia no pudo ser peor; según el testimonio de Francisco Babbi, secretario del embajador Toscano Serristori, habría afirmado que, de estar viva, la condenaría al fuego [105].

---

[104] Algunas veces, no sería fácil reconocer las personas a quienes se refería; véase, por ejemplo, una carta en que hablan de Brisegna y en la que todos los nombres aparecen en números o letras. *Proceso*, 299.

[105] « Questo papa su l'occasione di queste scritture ha detto che se la havesse viste prima che lei fusse morta, che l'havrebbe abrusciata viva ». Despacho del 28 de junio. En Amabile, *Il santo Officio*, I, 182, nota. Noticias sobre el encarcelamiento y sobre la muerte de Carnesecchi nos dan los despachos del embajador toscano Averardo Serristori, de su secretario Francisco Bobbi y del embajador veneciano Paulo Tiepolo. Los testimonios de los dos últimos pueden leerse en Amabile, op. cit., I, 181-184, nota. Los de Serristori fueron publicados por Canestrini, en la « Racolta di gran numero di dispacci di questo Ambre », con el título de *Legazioni di Averardo Serristori Ambre. di Cosimo I a Carlo V e in Corte di Roma*, 1537-1568 (Firenze, 1853).

3. — A finales de junio de 1566, el Papa escribía de su propia mano al Duque Cosimo de Medici una carta, llevada por el Maestro del Sacro Palacio, Fray Tomás Manríquez, rogándole que asintiera a la petición que le iba a hacer éste en su nombre. Se trataba de un asunto para el cual hubiera deseado que fuera el Cardenal Pacheco en persona [106]. La demanda consistió en que prendiera a Carnesecchi y lo mandara a Roma. Cosimo asintió inmediatamente, y el antiguo protonotario, no pudo hacer otra cosa que escribir desde S. Casciano a su hermano para que quemara los libros de su biblioteca.

El 3 de julio entraba Carnesecchi en Roma en medio de los más tristes presentimientos. El dia siguiente llegaba tambien a Roma, citado por la Inquisición, el maestro de casa de doña Julia Gonzaga, Bautista Pérez. Más tarde, venía Donato Rullo, que despues de asistir y acompañar a Pole en Inglaterra, residía en Venecia y Padua, siendo encarcelado en Lecce en este mes de julio. No se sabe el resultado del proceso de Rullo que quizá hubiera esclarecido los sentimientos de los Inquisidores respecto de Pole. Llega a Roma por las mismas fechas Mario Galeota, que ya en 1665 había sido encarcelado en Nápoles por el Virrey, y que ahora tendría en Roma un proceso religioso que terminó con la abjura en el auto de fe del 22 de junio de 1567 y con la multa de 500 escudos y cinco años de cárcel.

Se temía que fueran llamadas otras personas, con ocasión de las declaraciones que pudieran hacer Carnesecchi y Pérez. El Cardenal Morone no pudo menos de sentirse preocupado por el arresto del florentino. Según el despacho de Bobbi a Cosimo, al tener noticia, había quedado « confuso et mezzo morto », declarando al Papa que estaba dispuesto a ofrecerse como prisionero, si S. S. lo juzgaba oportuno para alejar toda sospecha, a lo cual el Papa respondió amablemente que no tenía ninguna sospecha en contra de él: « Peró, añade el secretario, il mondo crede che la senti altrimenti » [107].

---

[106] Puede leerse la carta en AGOSTINI, *Pietro Carnesecchi*, 306.

[107] Carta del 19 de julio de 1566 al Duque. (AGOSTINI, *Pietro Carnesecchi*, 318). Véase también la carta del 5 de julio, en que le comunica que se teme que sean arrestados varios y que « si vede che il Cardle. Morone sta di mala voglia, come debe (?) ancora l'Arcivescovo de Otranto, che si trova in Abruzzo nello stato del Nipote, volendo il Papa che le lor' absolutioni sieno surretitie e fatte per favore e non per giustitia », en AMABILE, *Il santo Officio*, I, 183, nota.

4. — El proceso contra Carnesecchi comenzó en seguida. El florentino pudo sospechar que las cosas iban a ir más gravemente, que en tiempos de Pío IV, al enterarse el 4 de julio de la ejecución y quema del noble napolitano, primo del Cardenal Colonna, Pompeo del Monte. Esta vez, los Inquisidores tenían a su favor la experiencia de saber que se encontraban con un hombre que agotaría todos los resortes de sus relaciones sociales y de su astucia para llevar la causa a feliz término [108]. Sobre todo poseían las cartas a Julia, correspondientes precisamente al tiempo de su negativa contumaz a presentarse en Roma con Paulo IV y a los años siguientes.

Los Inquisidores le preguntaron sobre sus amistades en los diversos lugares de residencia: Nápoles, Viterbo, Venecia, Francia, y sobre las ideas religiosas que se discutían en ellos, los libros sospechosos que había leído, etc. Las cartas fueron el mayor motivo de inquietud; aquéllas en que llamaba « nostri », « electi » a Valdés, Pole, Flaminio, etc. en que decía que por medio de Valdés y Julia había salido de la « religione superstiziosa ». Sobre todo, aquéllas del tiempo de Paulo IV, en que comunica a Julia su lucha interior respecto a huir a Suiza, en que le habla de los fugitivos Brisegna y Caracciolo, aquéllas en que exponen su opinión sobre la muerte de Pole, sobre el incendio del Palacio de la Inquisición, atribuyéndolo a juicio divino, etc. Quizá las que más le hicieron « sudar », como confiesa el mismo Carnesecchi, fueron las que trataban de su inclinación a huir, y de la muerte de Pole, no aprobando su confesión de fe.

Anotemos aquí que Carnesecchi se movía con pies de plomo en su defensa. Consciente de que las cartas podían traicionarle, no se adelantaba a responder negativamente a las preguntas más sospechosas, esperando la lectura de aquéllas [109].

---

[108] En la sentencia le echarán en cara el haber engañado al Santo Oficio en las tres anteriores instancias, con Paulo III, IV y Pío IV. *Proceso*, 572.

[109] Por ejemplo, a la pregunta de si habían Julia y él desaprobado la confesión de fe de Pole, responde inicialmente que, si no se lo hubieran preguntado, nunca hubiera dudado que le habían aprobado, pero al preguntarle, comienza a dudar y no se decide a contestar hasta saber el contenido de las cartas que han podido provocar la demanda. A la pregunta de si compararon su muerte con la de Valdés, responde que no recuerda, pero que quizá saliera tal comparación en alguna conversación. (*Proceso,* 293). El mismo método se puede ver a propósito de las cartas sobre su posible huída a Suiza. Naturalmente, Carnesecchi no quería afirmar ni negar sino decir lo que decían las cartas; aun con ese cuidado, varias veces su falta de sinceridad, que él atribuía a falta de memoria, ya que los Inquisidores hacían sus preguntas antes de leerle las cartas, que venían a comprobar la acusación. Se comprende la ansiedad del Procesado.

Los Inquisidores no se preocupaban sólo de conocer las opiniones particulares de Carnesecchi, sino que trataban de saber las de los numerosos amigos que salían nombrados en las cartas. No les interesaban aquéllos cuya herejía era evidente, como Ochino, Vermigli, Caracciolo, etc., sino los del campo católico, en los que alguna vez había caído la sospecha; de los ya muertos, sobre todo Flaminio, Victoria Colonna, Seripando, el Cardenal Pole y Julia. Entre los vivos, las preguntas de los Inquisidores eran más insistentes a propósito del Arzobispo de Otranto, Pietrantonio de Capua, de Sanfelice y sobre todo de Morone; qué ideas profesaba el Cardenal milanés, si admitía el artículo de la justificación, si leía el libro del *Beneficio de Cristo,* etc.

La urgencia con que le preguntaban sobre tales personas le hizo escribir a Bartolomé Concino, que llegaba a dudar si su captura se debía a que los Inquisidores querían saber cosas de todos esos tildados como sospechosos [110].

5. — Los Inquisidores sentían desconfianza por las declaraciones de Carnesecchi, tanto las que se referían a sus propias opiniones, como y, sobre todo, las que afectaban a las de sus amigos; les parecía ver vacilaciones y astucia, y le recomendaban sinceridad como lo más provechoso para el éxito de su causa [111]. Vino a agravar las sospechas la imprudencia del procesado, que quizá no era consciente del peligro en que estaba. Escribía cartas desde la prisión, en las que llamaba la atención a los amigos que pudieran estar algo comprometidos en alguna deposición suya; exhortaba a otros a quemar la correspondencia que les podría causar daño; al Abate de S. Solutor decía que le venía mucha guerra de no haber declarado sobre sus amigos [112]. Más aún, a Bartolomé Concino le escribe el 1 de marzo de 1567, que « il pretesto con che si movono ad usare tal rigore, è il mostrare di credere ch'io non habbia detto tutto ciò che potevo et dovevo in causa mia propria; ma la verità è che vorriano ch'io dicessi i fatti d'altri, et massime d'alcuni amici et signori miei cosí vivi come morti, et perché io non ho da dire con verità di quelle cose che vorriano sapere » [113]. Las cartas, que venían interceptadas como en el proceso de nuestro Juan de Vergara, dieron motivo a que los Inquisidores dudaran más de la sinceridad de las declaraciones de Carnesecchi, y a que en la sentencia

---

[110] Carta del 12 de febrero de 1567. *Proceso,* 548.
[111] Ibid., 300.
[112] Ibid., 544.
[113] Ibid., 545.

pudieran añadir la grave acusación de que había logrado corromper con dinero a ministros del Santo Oficio [114].

Precisamente por esto meses de marzo y abril, comienza a actuar en su favor la recomendación de Cosimo de Medici. El Duque no se atrevía a meterse en el asunto, sino con mucha cautela, ya que el secreto en torno era muy grande, y se temía caer ante Pío V en la sospecha de complicidad. El Cardenal Pacheco le aconsejaba que ayudara a Carnesecchi pero con modestia [115].

Quizá por complacer al Duque, se dió un término a Carnesecchi para su defensa; quedaba la alternativa de confesarse culpable, y encomendarse a la benignidad del Papa, como le aconsejaban los más, o lanzarse a la defensa propia [116]. El procesado, que quería salir libre, probando su inocencia, y no por benignidad de nadie, optó por el segundo sistema, y en la confesión afirmó que el artículo de la justificación por la fe lo había abrazado hasta el Concilio de Trento, aunque del todo no se había aquietado hasta verlo confirmado por Pío IV. En cuanto a algunas otras opiniones, solamente las había admitido *per transennam* [117]. Con ello no hizo sino empeorar su causa. El embajador Toscano, Serristori, se mostraba poco inclinado a insistir en recomendaciones en favor del procesado, y aconsejaba cautela a Cosimo para no caer en sospecha ante la Corte Romana [118]. Con todo Cosimo escribió al mismo Papa, pidiéndole clemencia para Carnesecchi, que, débil como estaba, podía perecer en la cárcel, recordándole que sus errores serían seguramente de ligereza o vanidad. Más aún; mandó a Roma a Antonio del Migliore y Paulo Carnesecchi para que aceleraran el curso de la causa y hablaran, si era posible, con el Papa, lo que no lograron. A Serristori dirá el mismo Pío V que no sabía dónde terminaría la causa, puesta como estaba en manos de los Inquisidores [119].

Los Inquisidores dieron un nuevo término a Carnesecchi para que confesara sus errores, entregándole una copia del proceso para su defensa. En vez de confesarse culpable y encomendarse a la benignidad del Papa, como quería Serristori, optó por escoger dos abogados de su causa, Marcantonio Borghesi y Resti, que no pu-

---

114 Ibid., 568.

115 Sobre los tentativos de librar a Carnesecchi de parte de Cosimo véase L. Bruni, *Cosimo I de' Medici e il processo d'eresia del Carnesecchi* (Torino 1891).

116 *Proceso*, 564.

117 Ibid., 533-534.

118 Despacho del 9 de mayo de 1567. *Legazioni di A. Serristori*, 433-434.

119 Ibid., 435.

dieron aducir nuevas pruebas de su ortodoxia, empeorando su causa con esa postura, que no agradaba ni a los que le favorecían [120].

Cosimo volvió a finales de mayo a escribir al Papa a la princesa Juana de Austria, esposa de Francisco de Medici, y al Cardenal de Trento. Finalmente Carnesecchi se decidió a escribir una nueva confesión de sus doctrinas; en ella afirmaba que las « plagas » de su conciencia habían sido más profundas de lo que el demonio le había hecho ver; que había asentido no sólo a Valdés, sino a Lutero en el artículo de la justificación y conexos, distinguiendo, como antes, lo que había admitido con convicción firme y lo que había abrazado momentáneamente; aún no sabía distinguir la diferencia entre la tesis del Valdés y la del Concilio Tridentino [121]. Con todo rogaba a los Inquisidores que le amonestaran, si tenía que ofrecer una justificación mayor, para quedar libre de sospechas [122].

Esa satisfacción amplia, que esperaban todos, no llegaba [123]. Comenzaron a perder las esperanzas hasta sus mismos abogados. Carnesecchi, enfermo y delicado, era seguramente el que menos sentía el peligro. En septiembre, el mismo Cosimo, que seguía interesándose por la causa, la vió perdida y se preocupó, por medio del Cardenal Pacheco, de salvar los beneficios y bienes del procesado para que quedaran en la familia Carnesecchi, en la que necesitaban muchas jóvenes dote para casarse [124].

6. — Los Inquisidores redactaron la sentencia, la cual, leída ante Carnesecchi el 16 de agosto, fué publicada solemnemente en el Auto de fe celebrado en la Iglesia de la Minerva el 21 de setiembre de 1567. De los 17 procesados, el antiguo protonotario, univer-

---

120 *Proceso*, 570; Serristori escribía al Duque el 16 de mayo: « L'aver preso e accettato la difensione credo che l'aggravi molto ». « Risposemi (el cardenal Pacheco) che le cose del Carnesecchi rano in mal termine ... e mi tornò a dire che non ha cervello, ed essersi governato molto male, e che portava gran pericolo della vita, non si mostrando penitente ... Crede il cardinale che la speranza ch'egli ha avuto nell'EE. VV. gli abbia nociuto ». (*Legazioni di A. Serristori*, 435). Era voz común que se portaba en el proceso imprudentemente, empeorando su causa. Cfr. Agostini, *Pietro Carnesecchi*, 329.

121 *Proceso*, 569-570.

122 « Imperò, quando elle (los Inquisidores) pretendino, ch'io debba o possa dare loro satisfattione maggiore, si degneranno significarmelo con la solita benignità loro, acciochè io possa *implere iustitiam*, et liberarmi totalmente da ogni sospetto d'insincerità et impatientia ». 8 de julio de 1567. (Leonardo Bruni, *Cosimo I de' Medici*, 59-61).

123 *Proceso*, 571.

124 Carta del Duque a Serristori, del 15 de setiembre de 1567. Agostini, *Pietro Carnesecchi*, 332.

salmente conocido en Roma, fué el que atrajo la atención de todos [125]. En la sentencia se pasan, en rápida reseña, los hechos principales de la vida del florentino desde 1540, en que se señala el comienzo de la herejía « instituito dalli *quondam* Giovanni Valdés spagnolo » [126]. Quedan consignadas las relaciones de amistad que tuvo, los libros « sospechosos » que leyó, los trámites que hizo para extender o salvar los libros de Valdés, el contenido, también sospechoso que se encontraba en las cartas a Julia, las diversas veces que había estado ante la Inquisición.

Luego en 34 puntos se agrupan las doctrinas heréticas, erróneas, temerarias y escandalosas, que había defendido. Se anotan no sólo las opiniones de Valdés, sino diversas tesis sobre los Sacramentos, sobre el Papa, sobre el Purgatorio. El último punto encerraba una acusación general: « Et finalmente hai creduto a tutti gli errori et heresie contenute nel detto libro del *Beneficio di Cristo*, et alla falsa dottrina et institutioni del detto Giovanni Valdessio tuo maestro » [127].

Prueban la realidad de estas impugnaciones la inconstancia e insinceridad que había manifestado Carnesecchi en el proceso; unas veces arrepintiéndose de haberlas confesado, otras afirmando que excepto el artículo de la justificación, no había aceptado ninguna, luego admitiendo, ante las cartas que hablaban de huída a Ginebra, de haber aprobado la religión de Calvino, etc. [128].

Demonstrado que sus confesiones eran insinceras, y que era incorregible, dado que había sido juzgado en otras ocasiones por el Santo Oficio, y había continuado lo mismo, quedaba declarado hereje impenitente, degradado y entregado al brazo secular [129].

7. — Carnesecchi, que durante toda la lectura había estado tranquilo, al oir la condena final, no pudo menos de suspirar y llorar, levantando las manos al cielo. ¿Es que hasta ese momento no se había dado cuenta de su situación crítica? Pero pronto recobró la serenidad, que le duró hasta la muerte. Serristori, oída la sentencia, acudió inmediatamente ante el Papa, pidiéndole gracia. Pío V prometió una dilación, que podía permitir a Carne-

---

125 La sentencia, detallada y extensa, fué publicada por primera vez por R. Gibbings, *Report of the trial and martyrdom of Pietro Carnesecchi* (Dublin, 1856). En el *Estratto del processo* publicado por Manzoni, ocupa las pags. 551-573.

126 *Proceso*, 552-553.

127 Ibid., 567.

128 Ibid., 567-570.

129 Ibid., 571-573.

secchi librarse de la muerte, si se confesaba culpable. El embajador envió a la cárcel al capuchino Pistoia, para que asistiera espiritualmente al florentino, y le convenciera a dar por escrito una confesión clara de sus pecados, encomendándose a la benignidad del Papa [130].

Esa confesión no llegó; Carnesecchi estaba resuelto a morir, persuadido que Dios quería que muriese. Pasados diez días, fué decapitado el 1 de octubre, juntamente con el minorita Julio Maresia, siendo arrojados sus cuerpos a las llamas. Según el documento de la cofradía de S. Giovanni Decollato, que asistía a los condenados, ambos antes de morir, se confesaron, comulgaron, asistieron a misa, se mostraron arrepentidos y dijeron que querían morir en el seno de la Sta. Iglesia Romana. Carnesecchi les entregó su capa « che se ne facessi del bene per l'anima sua » [131].

---

[130] *Legazioni di A. Serristori*, 441-443. Despacho del 21 de septiembre de 1567.

[131] *Scritture di S. Giovanni Decollato*, VII, 78. En Amabile, *Il Santo Officio*, I, 186. En este documento ve Amabile con razón la prueba definitiva de que murió en el gremio de la Iglesia Carnesecchi, como Paleario, Montalcino, Caserta y casi todos los valdesianos que murieron en la persecución. Laderchi y Cantú afirmaron que Carnesecchi murió impenitente, siguiéndoles los escritores protestantes y católicos en general. Babbi, que asistió a la ejecución, afirma igualmente que se había arrepentido, confesado y comulgado, aunque duda de si su arrepentimiento era sincero. (Carta al Duque del 1 de octubre; Amabile, *Il Santo Officio*, I, 184, nota). Afirman también que había recibido los Sacramentos, Juan Antonio de Taxis y Firmanus, anotando que se decía que el arrepentimiento no era completo. (Pastor, *Historia de los Papas*, XVII, 277, 6). Ciertamente corría el rumor, y antes de la ejecución, de que no se arrepentiría, fundando quizá con ello la afirmación de Tiepolo, embajador de Venecia y de Serristori de que en la prisión se había mostrado impenitente. En ellos y sobre todo en la persuasión de que es muy difícil que Carnesecchi se desdijera de sus doctrinas valdesianas en la vigilia de su muerte, se apoya Agostini para creer que murió impenitente, juzgando el documento de S. Giovanni Decollato un expediente concertado por los Padres de la Inquisición para conmutar la pena de muerte por fuego, debida a los impenitentes, por la de decapitación (Agostini, *Pietro Carnesecchi*, 340-344). No vemos ninguna razón para no creer las afirmaciones de S. Giovanni Decollato y de otros que asistieron a la ejecución; Carnesecchi no tenía ninguna dificultad en recibir los Sacramentos, etc. Él no rechazaba la Iglesia Romana; precisamente confesó siempre, que no se apartó de ella, y en la dialéctica de su defensa, según vimos, no afirmó que sus opiniones fueran verdaderas contra las de la Iglesia Católica, sino que él las había abrazado, creyéndolas idénticas a éstas o que solamente las había procesado *per transennam*. La pertinacia no consistió en no recibir los Sacramentos o aborrecer la Iglesia, sino en no hacer una confesión plena de que era culpable y, quizá, el no delatar amigos; según Babbi los Inquisidores y el Card. Gámbara visitaron al procesado en los días anteriores a la ejecución « perchè nominasse il Cardle. Morone et l'Arcivesc. d'Otranto,

La impresión que causó la sentencia condenatoria en los numerosos asistentes, fué pésima. Se quedaron asombrados al oir que un hombre a quien habían tenido por tan recto de conciencia, había estado en relaciones con tantos herejes, que había sostenido tantas proposiciones erróneas, y tergiversado sus deposiciones [132]. Nosotros, que hemos seguido el itinerario religioso de Carnesecchi, sabemos que no merecía tan mala nota. En la sentencia se dan como probados errores heréticos, a los que nunca se adhirió al menos con decisión consciente a oponerse a las definiciones eclesiásticas. Quizá le faltó el sentido pleno de catolicidad y de humildad doctrinal, — en vida y en el proceso —, que tuvieron Pole, Morone y el mismo Flaminio; quizá no vió claro las diferencias de la doctrina católica con otras peligrosas o luteranas; pero Carnesecchi nunca fué un « hereje pertinaz ».

Hemos visto que en la sentencia aparece Carnesecchi como discípulo de Valdés. Así fué cómo el 21 de setiembre de 1567, ante todos los asistentes al auto de fe de la Minerva, apareció el español como « maestro de herejías ». Después de estas fechas no hay que buscar discípulos de Juan. Su doctrina había perdido prácticamente su vitalidad con las definiciones de Trento. Con la muerte de Carnesecchi acaba el círculo de amigos que pudiera conservar con cariño su memoria, y la sentencia condenatoria del florentino servirá a que se agrande la opinión de un Valdés, heresiarca y maestro de herejías. Recordemos que el viejo amigo y admirador de Valdés, el Arzobispo de Toledo, Fr. Bartolomé Carranza, gemía en el Castillo de Santángelo desde el 25 de marzo de 1567. Tardará 9 años en llegar la sentencia final del 14 de abril de 1576, en la que Gregorio XIII le declaraba « vehemente sospechoso de herejía » y obligado a abjurar algunas proposiciones. El desgraciado Primado, « varón de ánimo modesto en las prosperidades y resignado en las

---

de quali il medmo. Cardinale è inimicissimo capitale, et è opinione che se il Carnesecchi gli nominava per delinquenti come era lui, che alla ventura S. Stà gli avesse fatta gratia della vita, ma con tutto che lui fusse stato sempre amicissimo, loro, non pare però che gli abbi nominati » (Carta al Duque del 10 de octubre, en AMABILE, *Il Santo Officio*, I, 184). Los Inquisidores, convencidos de su culpabilidad e insinceridad, tomaron esa actitud como pertinacia.

[132] « Gli Inquisitori e tutti dicono essere malissimo uomo »; Serristori al Duque el 21 de septiembre (*Legazioni di A. Serristori*, 441). « In ristretto non fu udito da molti anni in qua il più brutto, il più scelerato heretico di costui ». B. Pía al Duque de Mantua (BERTOLOTTI, *Martiri*, 39). Babbi le considera finalmente como el hombre más vano del mundo, creyendo que todos se engañaban en las cosas de la fe, menos él y los demás herejes. Carta al Duque Cosimo del 1 de octubre (AMABILE, *Il Santo Oficio*, I, 184, nota).

tribulaciones », como reza el epitafio que mandó grabar Gregorio XIII en el coro de la Minerva, donde reposa, expiraba el 2 de mayo del mismo año de 1576, después de haber hecho el 30 de abril una protestación de fe, solemne y sincera, prometiendo, respecto a sus acusadores y delatores, que « si voy a donde espero ir por la voluntad y misericordia de Dios, rogaré al Señor por todos » [133].

---

133 Cfr. MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos*, IV, 68.

LA ESPIRITUALIDAD VALDESIANA Y DEL "BENEFICIO DE CRISTO" ANTE LA ORTODOXIA CATOLICA

CAPÍTULO DECIMOQUINTO

LA ESPIRITUALIDAD VALDESIANA Y DEL « BENEFICIO DE CRISTO » ANTE LA ORTODOXIA CATOLICA

SUMARIO:

1. Los « spirituali » y la ortodoxia católica. - 2. Fondo católico y peligrosidad de la espiritualidad del « beneficio de Cristo ». - 3. Juan de Valdés y los « spirituali ». - 4. Responsabilidad de Juan de Valdés en la apostasía de Ochino. - 5. De Vermigli. - 6. Valdés y el pretendido envenenamiento de Flaminio. - 7. Valdés y la espiritualidad de Julia Gonzaga. Valdés y Seripando. - 8. Los escritos de Juan de Valdés y el juicio de la Iglesia de Ginebra. - 9. Los escritos de Juan de Valdés y los *Indices* de la Iglesia católica. - 10. Errores y ambigüedades en Juan de Valdés y su ortodoxia católica. - 11. Lo que falta en la espiritualidad valdesiana y la ortodoxia de Juan de Valdés. - 12. La espiritualidad y la fe de Valdés y la época y espiritualidad que representan.

1. — Quizá el presente capítulo pueda parecer superfluo, después del anterior, en que hemos descrito la reacción de la Iglesia Católica frente a Juan de Valdés y frente a varios de los representantes de la espiritualidad del « Beneficio de Cristo ». A este propósito, B. Croce juzga que han planteado mal la cuestión los que han negado el carácter de herejes a Valdés y a los valdesianos, fundados en el argumento de que las doctrinas que profesaron no estaban todavía condenadas por la Iglesia, o en que también ellos inculcaban la observancia de las prácticas eclesiásticas. Para Croce « la questione fu ben posta e risoluta, fin dal secolo decimo sexto, dalla Chiesa di Roma, che in quegli uomini avvertí i nemici e li bruciò sui suoi roghi » [1].

Tal conclusión desenfadada, aunque parezca lógica, es antihistórica. Para poder juzgar rectamente, esto es, históricamente, de la posición dogmática de Valdés y de los « spirituali », además

---

[1] *Alfabeto*, Intr. XIX, nota 1.

de poseer la doctrina católica que vendría en discusión y la que aquéllos profesaron, hay que atender al tiempo en que construyeron sus ideas y vivieron sus sentimientos. Se trata del período pretridentino, período en que no estaba hecha la división clara entre la doctrina católica y la protestante; tiempo de « obscuridad teológica » en materias que contenían un problema subjetivo, y que, por tanto, pedían una solución; tiempo de « ansia de luz », de polémica aun entre católicos.

Prescindiendo de Juan de Valdés, cuyo caso estudiaremos más detenidamente, los « spirituali » y representantes del « evangelismo » italiano consideran la polémica, en que ellos toman parte, como una polémica entre católicos, y tienen cuidado en consignar, tanto en el Concilio de Trento, como fuera de él, que no daban a sus fórmulas, en las que se ponderaba la eficacia de la fe, el sentido que pudieran darle los herejes.

Ciertamente Valdés y los « spirituali » se engañaban, cuando, teniendo sus fórmulas por católicas, las consideraban perfectas, claras, plenas y sin peligro de ambigüedad. En el capítulo dedicado a Trento, hemos podido observar los puntos flacos de la espiritualidad del « beneficio de Cristo ». Sintetizando, diremos, que, sobre la base de un sentimiento vivísimo de la necesidad que tenemos de apoyarnos en Cristo, de la confianza en El, y de la desconfianza en la propias obras, no distinguían bien en el proceso de la justificación, entre obras, como cooperación y obras, como mérito, y al negar éstas, no encontraban la fórmula que afirmara aquéllas, simplificando el problema de la justificación hasta convertirlo en cuestión de apoyarse en Cristo o en nosotros.

En la justificación se ceñían esencialmente a la causa meritoria, subrayando excesivamente el puesto de la « fe viva », de la fe-confianza, no percatándose que la fórmula « fe, eficaz por la caridad », aplicada sin salvedades a definir la esencia de la justificación, podía ser equívoca en manos de los protestantes. En la vida espiritual del justificado exageraban la vulnerabilidad de la justicia inherente por las faltas cotidianas, y no tenían concepto preciso de la relación entre la justicia de Cristo y la inherente al alma. No encontraban la fórmula que uniera la necesidad que tenemos en todo momento de apoyarnos en la misericordia de Dios y en los méritos de Cristo, con el mérito de las buenas obras, supuesta la gracia gratuita de Dios, y exageraban al afirmar la gratitud y el amor como motivos del obrar, reprobando el hacerlo por merecer o por propio interés.

Esto no quiere decir que sus fórmulas, que eran proyección de una vida espiritual, más que tesis científicas, hayan caído direc-

tamente bajo los anatemas del Concilio. Sólo pueden afirmar esto los que identifican erróneamente la doctrina de los « spirituali » con la de los luteranos, con la tesis de la « sola fides »; o los que todavía afirman que en Trento se definió que el hombre es justificado por sus propias obras y no por Cristo, o que la doctrina de la Iglesia católica sobre la gracia y la naturaleza sea pelagiana, contra la cual lucharían los « spirituali ».

Ya advertimos al final del capítulo sobre Trento, que si las fórmulas de los « spirituali » no eran tridentinas, no son por eso luteranas, y que el contenido espiritual esencial que querían salvaguardar con ellas, es católico y no fué condenado en Trento, sino reasumido y completado en fórmulas libres de equívocos y más llenas de equilibrio. Si los « spirituali » no pueden decirse herejes formales, sería exagerado llamarles herejes materiales, ya que no profesaron errores dogmáticos directamente condenados por el Concilio. Sus opiniones erróneas más bien deben compararse a los errores teológicos que se pueden encontrar en algunos teólogos, y aún en Santos Padres antes de que una verdad fuera claramente declarada por la Iglesia.

2. — Por otra parte, tales inexactitudes y ambigüedades bastaban para que la teología católica se mostrara desconfiada antes las fórmulas de los « spirituali ». Ellas bastan igualmente para explicar la reacción franca de la Roma postridentina contra los « esperituales », además, de que varios entre ellos, representaban el criterio irenista y de coloquios con los protestantes para atraerlos a Roma, criterio que aquí ya no era compartido.

No basta que un libro haya sido incluído en los *Indices* postridentinos para que debamos considerarlo formalmente herético, ni basta que uno se cuente entre los afectados por la acción inquisitorial para que debamos catalogarlo entre los herejes formales. Sabemos que los criterios, que guiaron la confección de los *Indices* y la acción inquisitorial, alcanzaban no sólo a las proposiciones y actitudes francamente heréticas o próximas a la herejía, sino a las que podrían tener « sabor » herético en el paladar de un teólogo exacto; a las confusas, incompletas, equívocas, no resueltas contra los errores de los luteranos, es decir, a todo lo que pudiera ser causa de peligro y desorientación. Las fórmulas de los « spirituali » caían bajo esos criterios.

Seguramente la Roma de Paulo IV se engañó al calificar de heréticos ciertas actitudes de los « spirituali »; quizá no fué justa al procesar a algunos por las opiniones que habían profesado antes de Trento o durante el Concilio, pero vió claro al percatarse de la

realidad del peligro que podría representar para muchos la proyección religiosa de la espiritualidad del « beneficio de Cristo », supuestos los halos de confusión, de que adolecía en algunos puntos. El peligro venía por la parte luterana; era el de resbalar hacia la religiosidad luterana, en una de sus tesis básicas.

Si en la España de los « alumbrados » y de Erasmo, por la que pasó Valdés, el peligro de declive hacia Lutero radicaba especialmente en la crítica de la Jerarquía, y en la necesidad proclamada de reforma de la Iglesia, el peligro en la Italia de los « spirituali » estaba en la religiosidad íntima, en la mística de la justificación por la fe en Cristo. Recordemos que si algunos alumbrados y algunos erasmistas reconocían en Lutero lo « bueno », con que había iniciado su protesta, — el pregón contra los abusos eclesiásticos y en favor de la necesidad de reforma —, condenaron su ruptura con la Iglesia. Contarini, el catolicísimo Cardenal, alababa en Lutero el fundamento de su doctrina, la justificación por la fe, condenando las consecuencias que había sacado de él. Ni unos ni otros comprendían la profundidad que daba Lutero tanto a su crítica inicial de la Iglesia, como a la justificación por la fe sola; pero creemos que la no comprensión exacta del problema, que se debatía, representaba más peligro en el segundo caso que en el primero.

La realidad del peligro venía a comprobar la apostasía de algunos contemporáneos, entrelazados en amistad y en relaciones espirituales con casi todos los miembros de los círculos de Nápoles y Viterbo. Recordemos los casos de Ochino, Vermigli, Galeazzo Caracciolo. La catolicidad profunda y humildad con que profesaban su espiritualidad un Contarini, un Pole, un Morone y aún un Flaminio, o una Victoria Colonna los inmunizaban, por así decirlo, contra una deserción de la Iglesia; pero el recuerdo de aquellas apostasías era una señal de alarma y de precaución. La obscuridad de algunas fórmulas religiosas de los « spirituali », y su incompleta visión del problema esencial debatido entre católicos y luteranos, necesitaban ser acompañadas de un gran sentido de catolicidad y humildad intelectual para que el peligro se alejara.

Los que tuvieron ese sentido de catolicidad, y se conservaron en la Iglesia católica, que fueron los más, no deben ser catalogados en la historia de la herejía. Ellos nos hacen asistir al caso doloroso, de espíritus de profunda piedad y de sincera entrega a la renovación espiritual de la Iglesia, que, al dedicarse con buena voluntad y escasa preparación teológica, a la solución de un problema religioso difícil, no dieron con las fórmulas exactas y equilibradas.

3. — ¿Y qué decir de Juan de Valdés? Ya anotamos en la introducción historiográfica las interpretaciones que se han dado a su pensamiento religioso. En la historiografía antigua, en la que con facilidad se tenía a Flaminio, Colonna, Miguel Angel y aun a Pole y Morone como herejes, Juan de Valdés estaba en la línea de Ochino y Vermigli; los tres formaban en frase de Caracciolo un « triumvirato de herejía », — « satanicae Reipublicae Triumviri » — [2]. La historiografía moderna no identifica a Valdes con ambos apóstatas, pero tampoco le deja en la línea de Flaminio, Colonna, etc.; a éstos considera católicos y con razón; Valdés, por el contrario, sería el espiritual antieclesiástico, emparentado con Lutero en la « sola fides » y simulador al no romper con la Iglesia católica.

Creemos que no es justo separar a Juan de Valdés de la corriente de los « spirituali », sin que por ello le concedamos el sentido de catolicidad que poseyeron Flaminio y otros. ¿En qué se basa la historiografía moderna aludida para emitir tal juicio sobre la postura religiosa de Valdés? En primer término, los más de los historiadores, que de paso rozan en sus investigaciones con el español, no se han puesto en contacto personal con sus escritos; desconocen tanto su vida como su doctrina, creyéndolas relacionadas ambas con Lutero en grado sin comparación mayor del que lo están. Sus definiciones, sin embargo, de la fe viva, del evangelio, de la caridad y esperanza son calificadas de católicas, cuando se encuentran en escritos de « spirituali », por ejemplo de Flaminio [3].

En segundo lugar, el origen de la especie de que Juan de Valdés fuera un luterano simulado se debe en gran parte al hecho de que algunos de sus llamados discípulos, Ochino y Vermigli, apostataron de la Iglesia católica, huyendo a Ginebra, y al hecho de que algunas de sus obras más representativas fueran publicadas y utilizadas por herejes fugitivos. Deberemos medir aquí el alcance de ambos pretendidos síntomas de herejía.

4. — Se habla de discípulos de Valdés apóstatas; ellos manifestarían el virus inyectado ocultamente por el maestro. Pero, ¿es que los tales pueden llamarse verdaderos discípulos del conquense?

---

[2] *De vita Pauli Quarti P. M. collectanea historica*, 241.

[3] Véase Pastor que, apoyado en el juicio del decano capitular, J. Heinrich, escribe que el contenido de la carta del humanista a Teodorina Sauli del 12 de febrero de 1542 es católico contra Ranke y las dudas de Cuccoli. PASTOR, *Historia de los Papas, XI*, 412, nota 4. Lo mismo podía decirse de la carta del 28 de febrero del mismo año a Gualteruzzi.

Y en todo caso, ¿resbalaron hacia la herejía en fuerza de la doctrina religiosa de Valdés? Estudiemos el caso de aquellos predicadores, sobre todo el de Ochino, que se presenta menos claro.

A finales de agosto de 1542, Bernardino de Ochino huía de Italia. Provocó la fuga una carta de Farnese del 15 de julio, en la que, en nombre del Papa Paulo III, le invitaba a presentarse en Roma cuanto antes para tratar de las ideas religiosas de algunos capuchinos. Quedóse el famoso predicador pensativo y perplejo; le invadió el temor de que la llamada se debiera a sospechas sobre sus ideas religiosas. Estaba en Verona, explicando a sus religiosos las Epístolas de San Pablo; pensó solicitar de Farnese una dilación, y apoyó su petición su amigo Giberti, Obispo de Verona. Pero pronto llegó un Breve del 27 de julio, ordenándole venir sin tardanza. Giberti le aconsejó entonces la obediencia inmediata y absoluta; no valían razones en contra [4].

Corrióse el rumor de que el Papa le llamaba para hacerle Cardenal, fundándose quizá en que en 1539 había sonado su nombre entre los candidatos al capelo cardenalicio; otros veían en la llamada la razón aducida por Farnese [5]. Ochino se puso en camino a mediados de agosto. En Bolonia se encontró con Contarini, que entraba en agonía [6]. Bajó hasta Florencia con intención de llegar a Roma; pero allí se encontró con Pedro Mártir Vermigli, que le disuadió, sugiriéndole que en Roma le esperaba la Inquisición, y le animó a huir hacia los « reformados », propósito que él estaba resuelto a realizar, en vez de acudir a Génova a donde le había llamado el Capítulo General de su Orden. El 22 de agosto, Ochino escribía una carta desde Florencia a la que le había ayudado tanto en defensa de su Orden de capuchinos, Victoria Colonna; en ella le comunicaba su decisión de huir. Pronto Calvino y Butzer recibirían a los dos famosos predicadores más allá de los Alpes.

Se puede imaginar la impresión dolorosa que produjo la apostasía de ambos, sobre todo de Ochino. El General de los Capuchinos estaba relacionado con los círculos de Italia que ansiaban sinceramente la reforma. La sorpresa no pudo ser mayor; había dado ya que hablar, pero nadie llegó a sospechar que pudiera dar tal paso. Recordemos que todavía el 11 de agosto, Lattanzio Tolomei escribía a Siena, dando esperanzas que el Papa destinara a Ochino como predicador a la ciudad, y que el agente romano de Hércules

---

[4] Véase la carta de Giberti al Marqués del Vasto, del 11 de septiembre de 1542, en que cuenta estos trámites. En Benrath, *Bernardino Ochino*, 284.

[5] Cfr. carta de Lattanzio Tolomei a Siena, del 11 de agosto, en Pastor, *Historia de los Papas, XII*, Apend., 54, pag. 562.

[6] Sobre la entrevista, cfr. Dittrich, *Contarini*, 894-896.

Gonzaga en Roma, Nino Sernini, recibía el 22 del mismo mes una carta del Cardenal, en la que confiaba obtenerlo como predicador para Mantua [7]. En cuanto a Vermigli, poco antes de su huída, Contarini y Morone le señalaban para predicar en Módena contra la herejía [8].

¿Cuál fué la causa de la apostasía de Ochino? La opinión de los contemporáneos era que había dado aquel paso por ambición o desesperación al no ser nombrado Cardenal por Paulo III [9]. Modernamente Fridegando, O. M. Cap., niega que la ambición interviniera como causa de la fuga [10]. El cronista Colpetrazzo afirmaba: « Il demonio dunque, la superbia e il mancamento dell'orazione furono causa della dannazione di Ochino » [11].

Pero, aún admitiendo falta de humildad y de espíritu de oración y sobra de ambición, ellas solas no explican una fuga que suponía abandono de un credo religioso y adscripción a otro. En el fondo debió haber una crisis espiritual interna. La responsabilidad que ha de atribuirse a Juan de Valdés en el origen o desarrollo de esa crisis es lo que nos interesa analizar aquí.

La manifestación externa de la crisis vino un año después de muerto Valdés. Hasta 1542 no se pueden señalar síntomas claros de su existencia. Es cierto que provocó sospechas alguno de sus sermones. Más aún, ya en 1540 se debió notar una proyección nueva en su predicación. Grillenzoni, escribiendo a Morone el 3 de julio de 1542 desde Módena, le decía: « Già son due anni, predicò il grande frate Bernardino. Non si vergognano di dire che più non predicaba come soleva. Alcuni dicevano che troppo predicava di Cristo e che mai non haveva nominato San Geminiano nè fatto disputa alcuna » [12]. Pero ello no quiere decir que predicara herejías;

---

[7] La carta de Tolomei en Pastor, *Historia de los Papas, XII*, Apend. 54, pag. 562. La de Sernini del 23 de agosto en que se habla de la del Cardenal, en Luzio, *Vittoria Colonna*, en « Riv. Storica Mantovana », I (1885) 38.

[8] Cfr. Dittrich, *Contarini*, 817.

[9] Véase la carta de Sernini a Gonzaga del 31 de septiembre y 14 de octubre en Luzio, *Vittoria Colonna*, en « Riv. Storica Mantovana » I (1885) 39-40. Cfr. H. Mutius, *Le mentite Ochiniane del Mitio Justinopolitano* (Venecia 1551), dedicado al Cardenal Hércules Gonzaga.

[10] Cfr. *Bernardino Ochino fautore della Pseudoreforma*, en « Italia Francescana » 6 (1931) 161. No queda convencido plenamente por sus razones Sixto da Pisa, O. M. Cap., fundándose en testimonios anteriores a la huída que hablaban de su temperamento inclinado a la ambición: cfr. *Curiosità Ochiniane*, en « Italia Francescana » 6 (1931) 507-512.

[11] Bernardinus a Colpetrazzo, O. F. M. Cap., *Historia Ordinis Fratrum Min. Cap.* (1525-1593) I, 526 en « Mon. Hist. Ord. Min. Cap. » II (Assisi 1939) 439.

[12] En Benrath, *Bernardino de Ochino*, 69.

todos los testimonios que hablan de sus sermones, indican que el tema central de su predicación era enseñar « la via del Paradiso », con todas sus exigencias evangélicas [13]. De sus *Prediche* y *Dialoghi*, publicados en 1539 y 1541, ha podido decir el P. Gutbert: « se non fusse per gli eventi che seguirono, le sue *Prediche* e i suoi *Dialoghi* probabilmente sarebbero inclusi oggi nella letteratura ascetica cattolica » [14]. En cuanto a su vida, hasta 1542 mostró un cuidado esmerado en practicar los ayunos, las penitencias, los actos de devoción, etc., contra los cuales escribirá tan fuerte después. En 1541 trabajó en la erección de la Confradía de las 40 horas en Siena, y en diversas cartas aconseja con insistencia la eficacia de tales devociones.

Anteriormente expusimos nuestra opinión de que la intimidad espiritual de las relaciones del capuchino con Valdés debió darse en los años 1539 y 1540. Carnesecchi fué testigo en 1540 de que tomaba el tema del muchos de sus sermones del español; además nos dice que en ese año comenzó a predicar de la justificación en Nápoles, pero de una manera tan hábil, que nadie se escandalizó [15]. Uniendo ambos testimonios, quizá no nos engañáramos, afirmando que los temas que le presentaba Valdés se referirían a la doctrina del « beneficio de Cristo », de la confianza en Cristo, de la eficacia de la fe viva.

¿Esas relaciones con la doctrina del conquense bastan para explicar la crisis de Ochino? Creemos que de ningún modo. Caracciolo afirmó que los tres discípulos de Valdés fueron Ochino, Vermigli y Flaminio, que se repartieron los « púlpitos » para extender la herejía [16].

Repetirán luego dicha tesis la mayor parte de los que tratan del predicador Capuchino desde Boverio [17], hasta Pastor [18]. La apos-

---

[13] El Conventual Fr. Marino, encargado de referir su predicación en Venecia en 1542, no encontró nada inconveniente. Cfr. BUSCHBELL, *Reformation und Inquisition in Italien*, 239-240.

[14] *I Capuccini, contributo alla storia della controriforma*, trad. ital. del P. Arsenio da Sant'Agata Feltria (Faenza 1930) 140. Reedición de los *siete Diálogos* en « Biblioteca della Riforma italiana » (Firenze, Claudiana, 1884).

[15] CARNESECCHI, *Proceso*, 517.

[16] *Vita et gesti di Paulo IV*, Mans. Casanatense, 197vo y 198. COLPETRAZZO anotó también que Ochino había tenido amistad estrecha con un doctor español — « Valdetta », hereje pésimo, según el testimonio de un fraile familiar: Op. cit., en « Mon. Hist. O. F. M. Cap., II (Assisii 1939) 434.

[17] *Annales Minorum capuccinorum*, I, 289.

[18] *Historia de los Papas*, XII, 399. BERTRAND-BARRAND, anota que desde 1536 cayó bajo la influencia de Valdés heresiarca que en viajes por Alemania se había imbuído de luteranismo. *Les idées philosophiques de Bernardin Ochin de Sienne*, 3.

tasía de Ochino se explicaría simplemente por una suerte de contagio de la herejía de Valdés. Nos parece que quienes tal afirman, no tienen un concepto exacto de ambos en los años en que se encuentran. En Valdés ven al heresiarca, que ha escrito contra el Papado en España o viajando por Alemania empapándose en la lectura y errores de Lutero; Ochino sólo sería el asceta y fervoroso apóstol que pasó a la Reforma de los Capuchinos para observar perfectamente la regla de S. Francisco, y va por las plazas descalzo y penitente. Al juntarse con el español, se acabó todo su catolicismo.

No pretendemos concluir aquí nada sobre el origen de la crisis espiritual de Ochino, pero creemos que quien la estudie, tendrá que ahondar mucho más en su vida. Como se ha hecho a propósito de otros luteranos, se deberán estudiar su temperamento, sus inclinaciones morales, su proyección intelectual. Ha de estudiarse si manifiestan espíritu poco equilibrado e inquieto diversas manifestaciones de su vida primera, como su salida de la observancia por dos veces desde 1504, en que entra hasta 1521; si tienen fundamento las habladurías que corrían en la Observancia sobre su ambición, ya antes de que pasara en 1534 a la Reforma de los Capuchinos. Además, debe tenerse en cuenta la proyección intelectualista y racional de su pensamiento, que se manifiesta en los mismos Sermones, anteriores a la fuga, y publicados en 1541. Las referencias a los filósofos de la antigüedad, y el esquema de las potencias del hombre no son nada valdesianos [19].

Un análisis de la vida y escritos, posteriores a la fuga, quizá daría luz también sobre las causas de la apostasía. Sus afirmaciones sobre las condiciones de su vida religiosa en el período católico pueden ser útiles; por ejemplo, en carta a Muzio di Capo d'Istria del 7 de abril de 1543, recuerda que, al pasar a la Reforma de los Capuchinos en 1534, venciendo muchas repugnancias de la naturaleza, había dicho a Cristo: « Signore, se ora non opero la mia salvezza, ignoro ció che mi resta a fare » [20]. Esta postura pa-

---

[19] Sobre las ideas filosóficas desarrolladas en los escritos siguientes, cfr. D. Bertrand-Barrand, *Les idées philosophiques de Bernardino de Sienne* (Paris 1924). D. Cantimori, *Bernardino Ochino, uomo del Rinascimento e riformatore* (Pisa 1929). B. Nicolini, *Il pensiero di Bernardino Ochino* (Napoli 1939). Además se ha de tener en cuenta su posible contacto con libros calvinistas: « Dicebat [Ochinus] se libros meos in Italia adeoque in ipsa urbe Neapoli, legisse »; carta de Calvino de diciembre de 1542 a Bullinger. Calvino, *opera*, XI, 419. Cfr. R. H. Bainton, *Bernardino Ochino, esule e riformatore senese del Cinquecento* (trad. del manuscrito inglese, Firenze 1940).

[20] Cfr. Fredigando di Anversa, *Bernardino di Ochino*, en « Italia Francescana », 6 (1931), 175.

rece sugerir una preocupación por la salvación, y un anhelo de sentirla asegurada con las obras, que no cerraban el camino a una crisis interna.

Nicolini, quizá fundándose en esa frase, afirma que la crisis religiosa de Ochino comienza en 1534, al pasar a los Capuchinos [21]. Si esto es verdad, el contacto con la doctrina de Valdés contribuiría a afirmar en él una idea negativa de las obras, como medio de asegurar la salvación y atraería su atención sobre la confianza en el « beneficio de Cristo ».

Si Ochino recibió de Valdés esa doctrina del « beneficio de Cristo » y de le fe fiducial, no se detuvo en ella. La doctrina de Valdés no es la misma que la de Ochino; las tesis de las *Consideraciones* y del *Beneficio de Cristo* no son las mismas que las que se leen en las *Prediche*, publicadas en Ginebra en 1542-43, y menos aún pueden compararse con las de los escritos siguientes. Es fácil señalar semejanzas y aun identidad de frases, argumentos y doctrina en los escritos de Valdés y de Ochino [22]; pero notemos que Ochino no es hereje precisamente por ellas, sino por otras afirmaciones que no se leen en el español.

Y no es que la doctrina valdesiana lleve a la doctrina herética de Ochino como a una consecuencia; la espiritualidad valdesiana y del « beneficio de Cristo » creían tener en el equilibrio de su dialéctica mística las fórmulas plenas de una vida religiosa y espiritual acabada. Si Ochino fué iniciado por Valdés en esa espiritualidad, no se mantuvo en el sentido de equilibrio, ciertamente arriesgado, de no apoyarse en las obras pero practicarlas ágilmente, de no valorar los votos, Sacramentos y prácticas externas sino en su función estrictamente esencial de medios a un fin espiritual, pero sin rechazarlos, de no obrar por merecer, pero obrar por agradecer, etc.

Además, Ochino rompió con la Iglesia católica en fuerza de ideas sobre la jerarquía que no encontramos en Valdés. Es cierto que la espiritualidad valdesiana no defiende ni precave contra una crisis de fe en la Iglesia católica visible; está muy lejos de formular las reglas ignacianas de pensar y sentir con la Iglesia. Pero no creemos que pueda decirse que lleve a tal crisis. Para explicarla en Ochino, se tendrá que acudir a otras fuentes.

---

[21] *Bernardino Ochino e la Riforma in Italia* (Napoli 1935) 40-43.

[22] Se pueden señalar más de las que aduce BENRANT, *Bernardino Ochino*, 40, 67, 147, 155, 211. La primera parte de las « Prediche », puede verse en PALADINO, *Opuscoli e lettere di riformatori italiani*, I, 117-280.

5. — Con menos razón todavía, se puede hacer responsable a Valdés de la fuga de Pedro Mártir Vermigli. Posiblemente se exagera cuando se subraya la influencia doctrinal del español sobre él. El primero, que afirma tal influencia es Raemond, el inventor del viaje del conquense a Alemania a comienzos del siglo XVII [23]. Caracciolo le sigue, nombrando expresamente a Vermigli, como discípulo de Valdés, junto con Ochino y Flaminio [24]. Después de ellos es frecuente encontrar tal afirmación, a excepción de Giannone, quien afirma contrariamente que Vermigli atrajo a sus doctrinas a Valdés [25]. Le sigue Teissier [26].

En los testimonios de los contemporáneos no hallamos base para afirmar influencias decisivas del uno en el otro; Carnesecchi dice sencillamente que Vermigli era gran amigo de Valdés [27]. Simler, discípulo de Vermigli, escribe que éste, venido a Nápoles en 1530, y dándose a la lectura de la Biblia y Zuinglio y Butzer, tuvo ocasión de inflamarse espiritualmente en los coloquios religiosos con personas pías, entre las que estaban Benedicto Cusano de Vercelli, Marcantonio Flaminio y Juan de Valdés. En Nápoles, afirma Simler, se formó una comunidad no despreciable de hombres píos, y aunque se deba alabar a Valdés en primer término por ella, sin embargo ha de recordarse también la virtud de Vermigli, luego que entró en aquella comunidad [28]. Quizá en este testimonio de Simler nos acerquemos a la realidad de una influencia mutua espiritual, que no pasaría de una « inflamación » en la espiritualidad del « beneficio de Cristo ». También a propósito de Vermigli, para explicar su crisis religiosa, se debiera acudir a períodos anteriores de su vida, sobre todo al de su formación en la Universidad de Padua, varios de cuyos alumnos abandonaron Roma [29].

6. — Hemos analizado la responsabilidad que pudo tener Juan de Valdés en la apostasía de Ochino y Vermigli. Ni ellos pueden llamarse discípulos propiamente dichos de Valdés, ni su fuga a la herejía es prueba de que Valdés haya sido herético. Por otra parte, el español ha tenido como amigos y admiradores a algunos

---

23 *L'Histoire de la naissance ... de l'heresie de ce siècle*, 292.

24 *Vita di Gian Petro Caraffa*, Man. casanatense, fol. 197vo.

25 *Istoria civile del regno di Napoli*, en la « Raccolta » de Gravier, 14, 638.

26 A. Teissier, *Les eloges des hommes savans ...* 2 ed. (Utrecht 1797) II, 135.

27 *Proceso*, 518.

28 *Oratio de vita et obitu ... D. Petri Vermigli*, 7.

29 Con Vermigli, Vergerio, Grataroli, Martinenghi, Zanchi, etc. Cfr. Curch, *I Riformatori italiani*, I, 36-38.

que pueden llamarse, con más razón que aquéllos, discípulos suyos, los cuales no se han apartado de la Iglesia católica; valgan por todos la Gonzaga y Flaminio. Pero en este punto también corre una tesis cuya exactitud debemos examinar; se admite la catolicidad de Flaminio, y aún de la Gonzaga, pero se afirma que ambos habían sido envenenados por Valdés, de cuyo envenenamiento vinieron a ser liberados por personas amigas, de recia catolicidad. El bienhechor de Flaminio, sería Pole, el de la Gonzaga, Seripando.

La tesis del envenenamiento de Flaminio por Valdés y de su cura por Pole, viene de muy arriba, del amigo de ambos, Becadelli; de éste la toma Schelhornius, y pasa a los autores que han afirmado la ortodoxia de aquéllos [30].

Felizmente podemos llegar al testimonio del mismo Pole, que se vió obligado a explicar las relaciones que tenía con Flaminio, al quedar éste comprometido por la revisión que hizo del *Beneficio de Cristo* y la *Apología* del mismo. En una ocasión Morone, comentando unos versos de Flaminio, recordó a Pole que se murmuraba de que lo tuviera en su casa, habiendo sido discípulo de Valdés y Ochino; el Cardenal inglés le respondió que le había recibido, porque, conociendo sus cualidades, temía que podría hacer daño si se hacía hereje, trayéndolo poco a poco al buen camino; por lo cual en vez de reprobarle, debían alabar su obra [31]. La misma aclaración hizo Pole ante el Cardenal Caraffa en un coloquio tenido en S. Pablo de Roma en los últimos días de abril de 1553. Pole comenzó diciendo que, vistas las pruebas que él había dado de amor a la Iglesia, aunque hubiera estado con Lutero en el mismo cuarto, no debieran sospechar de él nada. « Nondimeno quanto al Flaminio che la cosa stava in questo modo, che egli non negaria che non havesse potuto tituvare in alcuna cosa quando venne in casa sua, et ch'esso per levargli ogni scrupolo, lo haveva persuaso a leggere i dottori della Chiesa, et acquestarsi a questi vedendo ch'in questo portava periculo perchè col bello ingegno et giudizio ch'aveva nelle altre cose di lettere nelle quali era consummato, haría facilmente anco in queste di Theologia farsi patrone et giudice, il che era pericoloso ». Añade que Flaminio nunca tuvo errores, como se había visto en el examen y confesión que al morir hizo con Foscherari, Maestro del Sacro Palacio; por tanto, hacían mal en

---

30 QUIRINI, *Vita del Cardinale R. Pole*, en *Epp. Poli*, V, 387: SCHELDHORNIUS, *Amoenitates historiae ecclesiasticae*, II, 53. De los modernos pueden verse: PASTOR, *Historia de los Papas, XI*, 415; JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, I, 305, que añade al nombre de Flaminio el de Victoria Colonna.

31 « Defensa de Morone » en CANTÙ, *Gli eretici d'Italia*, II, 179.

reprobar y blasfemar sus relaciones con Flaminio. Si éste alguna vez titubeó, deberían agradecerle a él, que lo salvara [32].

El contenido del coloquio de Pole con Caraffa lo comunicó Felipe Gherio a Mons. Ludovico Becadelli en carta del 29 de abril de 1553. No tememos engañarnos, si afirmamos que esa carta sería la fuente que utilizó Becadelli en su biografía de Pole. Ponderando la caridad del Cardenal para con todos, dice: « et a questo proposito tornando M. Antonio Flaminio da Napoli, suo vecchio et caro amico, et trovatolo tinto d'alcune opinioni non molto sicure, ch'aveva ritratto dalla conversatione del Valdés in Napoli, per aiutar l'amico ... senza dir cosa alcuna di questo, la invitò a starsi in quell'ozio Viterbesse » y así fué aleccionándole con destreza y haciéndole capaz de la verdad católica, de lo cual solía decir que debían agradecerle [33]. Becadelli afirma la misma bienhechora influencia de Pole, pero añade un inciso, importante en nuestro caso, al afirmar que el origen de los errores de Flaminio fué Valdés. ¿Esa afirmación es de Pole o de Becadelli? Nos inclinamos a creer que es del segundo.

Conocemos la doctrina de Valdés y de Flaminio, y hemos visto que es poco más o menos la misma. Por tanto, ¿en qué consistió la influencia bienhechora de Pole? El Cardenal en el coloquio con Caraffa nos habla de « titubear en algunas cosas ». Carnesecchi, según vimos nos decía que Flaminio dió en Viterbo algunas muestras de duda sobre que la confesión fuera « de jure divino », y sobre la existencia del Purgatorio [34]. Es probable, por tanto, que fuera a propósito de esas dudas, donde se ejerció el influjo del Cardenal, dando como consigna indefectible al humanista el criterio de la Iglesia católica, tan firmemente afirmado en la carta sobre la presencia de Cristo en la Eucaristía [35]. Sabemos la fuerza con que el Cardenal abrazaba dicho criterio; precisamente a propósito del Purgatorio, diciéndole Morone que muchos en Italia lo negaban, respondió simplemente que eran temerarios y presuntuosos, admitiéndolo la Iglesia [36].

A propósito de que fuera sobre las consecuencias que pudieran sacarse de la doctrina de la justificación por la fe, donde se ejerció la influencia de Pole, y no sobre la doctrina del *Beneficio de*

---

[32] MORANDI, *Monumenti*, I, 2 pars, 349-350; carta de F. Gherio a Becadelli del 29 de abril de 1553.

[33] *Vita del Cardinale R. Pole*, en QUIRINI, *Ep. Poli*, V, 387.

[34] *Proceso*, 194-195.

[35] Carta del 1 de mayo de 1543 a Carnesecch, en PALADINO, *Opuscoli e lettere di riformatori italiani*, I, 78-79.

[36] « Defensa de Morone », en CANTÙ, *Gli eretici d'Italia*, II, 179.

Cristo, recordemos que Vergerio afirma en 1554 que Flaminio solamente abrazó los puntos de la justificación por la fe y certidumbre de la gracia, librándole Pole de entrar en opiniones luteranas [37]. Creemos, por tanto, que la adición de Becadelli no corresponde exactamente a la realidad, aunque es muy explicable que, al encontrarse con señales de error en el Flaminio de Viterbo, creyera hallar su origen en su residencia en Nápoles junto a Valdés quien, al escribir Becadelli la *Vida de Pole,* era tenido ya como « autor de las herejías de Nápoles ».

7. — Menos aún creemos que el hecho de que la discípula predilecta de Valdés, Julia Gonzaga, no haya abandonado la Religión católica se deba a influencias de sus amistades eclesiásticas. La fidelidad de la Gonzaga a la memoria y doctrina de Juan fué demasiado notoria, para que pueda afirmarse fácilmente que la salvaron del envenamiento valdesiano, aunque no han faltado sugerencias en este sentido. Doña Julia estuvo en relaciones con Cardenales come Pole, Morone, Madruzzo, Hércules, Seripando; con Arzobispos como Pavesi y Capua, etc.; tales relaciones, en vez de origen de su catolicidad, son quizá señales de ella. En el carteo con con estos eminentes prelados no se hallan referencias especiales al problema religioso en discusión, aunque sí noticias sobre el Concilio de Trento, etc. Con todo, el último biógrafo de Seripando en su magnífica obra cree que en alguna carta del agustino se pueden señalar alusiones a las relaciones de Julia con Valdés, y a la dirección de su piedad. Por la importancia del juicio del sabio Legado de Trento, que conoció a ambos, creemos conveniente detenernos a analizar el caso.

Jedin parte del principio, dado como probado, de la postura no católica de Valdés respecto de la Iglesia, y de los peligros graves de su piedad espiritualista [38].

Seripando se percataría de ello y se alejaría del español, y además sugeriría a Julia prudencia en seguir su proyección espiritual. Ambas cosas las basa Jedin en un testimonio de Carnesecchi, y en unas cartas de Seripando a la dama napolitana.

El testimonio de Carnesecchi es una deposición ante los In-

---

[37] *Giudizio sopra le lettere di tredici uomini illustri publicate da M. Dionigi Atanagi* (Venezia 1554).

[38] Véase la nota 60 de nuestra *Introd. Historigráfica* en la que señalamos las raíces de ese juicio del eminente historiador. De las relaciones de Seripando con Valdés trata a propósito de « Seripando y la crisis religiosa en Italia » (*Seripando,* II, 137-140); de las relaciones con Julia Gonzaga al tratar de las amistades del gran agustino (op. cit., II, 309-310).

quisidores, en la que dijo que no había « stato molto buona intelligentia tra loro » — entre Seripando y Valdés —; antes bien, « poca amistá et conversatione tra loro » [39]. Situemos las afirmaciones del florentino; según vimos, en la revisión de su proceso que tuvo lugar con Julio III, hubo un momento en que se dió a buscar testimonios sobre la ortodoxia de Valdés y Flaminio, en el tiempo que él los conoció. En ese sentido escribió a doña Julia el 24 de julio de 1560, recomendándole buscara en Nápoles quien pudiera darlos. De Seripando decía lo siguiente: « Se il Seripando potesse così con buona consciencia deponere per Valdés, como tengo che possa per il compagno [Flaminio], non è dubio che saria di più autorità lui solo che tutto il resto, ma non so quanto ci possiamo promettere di lui in questo particular subjecto, però me ne rimetto al signor Mario, il qual potrà consultare sopra di ciò con Donna Giulia, et pigliare poi finalmente da lui, quel che se ne potrà havere che almeno doverà bastare per uno, se non per tutti due insieme ». Preguntándole por qué deseaba el testimonio de Seripando, responde en 1567, que porque juzgaba « il suo testamento di tanto maggiore authorità in questo caso quanto che non poteva essere allegato sospetto per amicitia che il Seripando avesse avuto col Valdés, non essendo, come altre volte ho detto, stato molto buona intelligentia tra loro ». A la pregunta de por qué dudaba que Seripando pudiera declarar en buena conciencia sobre Valdés, responde: « Per la causa perchè dubitavo se il Seripando potesse deponere con buona consciencia così per il Valdés come per il compagno, volebo intendere la poca amistà et conversatione che era stata tra loro, et per suo compagno intendevo il Flaminio ».

Analizando tales afirmaciones, vemos que Carnesecchi dice que juzgaba de valor el testimonio de Seripando, porque le creía imparcial, dado que no había habido entre él y Valdés « molto buona intelligentia »; creía que no podía testificar con buena conciencia, porque entre ellos había habido « poca amistà et conversatione »; es decir, que habría tenido poca ocasión de conocerle. Los autores que se han preocupado del caso, Amabile y Jedin, dan por supuesto que la « non molto buona intelligentia » y « la poca conversatione y amistà » tendrían un motivo religioso, que originó el alejamento de Seripando. Amabile afirma como causa de tal alejamiento, la desconfianza que le merecía al agustino la iniciativa de reformar la Iglesia, tomada por los seglares, y el temor a la intervención de la Curia contra Valdés [40]. Jedin rechaza con razón ambas suposicio-

---

[39] *Proceso,* 427, 430.
[40] AMABILE, *Il santo Officio,* I, 128.

nes, la primera porque Seripando no temía la influencia de los laicos, cuando llevaba el espíritu católico, y la segunda, porque en las fechas que pudieron tener relaciones (1534-38 - según Jedin), no existía aquel peligro de intervención de la Curia. El biógrafo de Seripando cree màs bien que la causa fué que el agustino se percató de los peligros de la piedad valdesiana y de su postura no católica ante la Iglesia [41].

Nosotros, ateniéndonos al testimonio de Carnesecchi, y a la cronología del magisterio espiritual de Valdés, dudamos que la causa de la no « molto buona intelligentia » fuera de carácter religioso, y creemos que la razón de dudar si podía Seripando testimoniar sobre la ortodoxia de Valdés, era la indicada por Carnesecchi, la de que no le conocía [42]. Que Seripando no tuviera ocasión de conocer a Valdés, como maestro espiritual, parece evidente si se tiene en cuenta que Valdés empezó a dirigir a Julia en 1536, y que su magisterio más extenso y notorio debe situarse en 1539 y 1540, cuando Seripando es ya General de los Agustinos Eremitas. Solamente si Julia hubiese estado en relaciones con éste ya en 1536, lo cual es muy improbable, podía haberse dado cuenta de la labor espiritual de Valdés, y en ese caso sólo se trataría de la doctrina del *Alfabèto,* donde no puede hallarse aquella postura antieclesiástica.

De todos modos, el hecho de que Carnesecchi haya creído posible, aunque dudoso, un testimonio de Seripando favorable a Val-

---

[41] Jedin, *Seripando,* I, 139. Sobre la estancia de Seripando en Nápoles, al mismo tiempo que Valdés, véase el diario del augustino en Calenzio, *Documenti inediti sul Concilio di Trento* (Roma 1874) 160-173. El 6 de septiembre de 1537 va a Roma a saludar al Papa; el 14 de enero de 1538 parte para Verona a predicar; vuelve a Nápoles el 25 de noviembre del mismo año. El 4 de enero de 1539 sale de nuevo de Nápoles; vuelve el 24 del mismo mes; el 18 de noviembre sale a visitar la Orden, viniendo a España.

[42] A la vez el florentino dudaría que Seripando quisiera comprometerse a dar testimonio en favor de uno que era tenido por hereje. A este propósito escribirá más tarde Carnesecchi a Julia afirmando en una especie de murmuración que Seripando era « un uomo molto soggetto a i rispetti ancor che frivoli et leggeri ». (Carta del 19 de octubre de 1561, *Processo* 486). Ciertamente Seripando siempre andaba con prudencia en estos asuntos. Mario Galeota preso en la Inquisición, se maravilla que no haya escrito a los Inquisidores una carta, testimoniando su catolicidad y le recuerda el ejemplo de Pole en 1546 en favor de Carnesecchi (Carta de Mario Galeota a Seripando del 21 de enero de 1555, en Amabile, *Il santo Officio,* I, 148-149, nota). En 1561, al felicitar a Carnesecchi por su liberación, le aconsejará sea prudente, pues no basta ser inocente sino que no hay que dar ocasión a sospechas. En Amabile, op. cit., I, 156, nota 1.

dés, ya indica que los amigos de éste, no veían en aquél un condenador decidido del español.

No hallamos alusiones a Valdés en el carteo de Seripando. Solamente en una carta de Cocciano del 30 de diciembre de 1552, se hace alusión al rumor de que se iban a prohibir los escritos del español, y precisamente al leerla recibe uno la impresión de que se tenía como un desacierto tal condenación: « Et che vuol far condannar i scritti di Valdés ... [ma basti] che questo è pur troppo » [43].

¿Se encuentran alusiones a las relaciones espirituales de Julia con el español y a una posible influencia nociva de éste sobre aquélla? Las cartas cruzadas entre Seripando y doña Julia, que conocemos, no son numerosas, y corresponden especialmente a los años 1561-62, en los que el agustino era Legado Pontificio al Concilio de Trento, y tenía entre manos la tarea de publicar los escritos de Pole, en que mostraba mucho interés la Gonzaga. Muestran gran estima mutua y mutua preocupación por el estado de salud [44]. ¿Se encuentran alusiones a las ideas religiosas de doña Julia? Jedin cree que se pueden señalar en dos cartas: en la primera, del 6 de setiembre de 1562, Seripando invitaría a Julia por medio de su Secretario, a venir a Salerno, cuyo « aere è ottima à torre via tutte le reliquie de i morbi periculosi, tra i quali pessimo egi reputa che sia quel che si contrahe dal canto delle sirenne ». En las últimas palabras, Seripando se referiría a las relaciones de Julia con Valdés [45]. Otra alusión a sus ideas religiosas, ve Jedin en la carta de Seripando a Plácido di Sangro, del 21 de setiembre de 1561, en que invitaría a Julia a quedarse con el « Credo antico » [46].

Suponiendo ciertas estas alusiones, es evidente que Seripando debiera alimentar cierta prevención o desconfianza o inquietud respecto de la mente y de los juicios religiosos de la Gonzaga. En ese caso había que explicar por qué muestra en otras cartas contemporáneas una gran estima de su juicio sobre las personas y especialmente sobre los escritos [47]. Pero por otra parte, creemos que en

---

[43] *Carteggio di Seripando* en « Bibl. Naz. di Napoli », Cod. XIII, AA50, 192.

[44] Cfr. Jedin, *Seripando,* II, 309-310.

[45] Jedin, *Seripando,* II, 309.

[46] Jedin, *Seripando,* II, 310.

[47] A Vespasiano Colonna-Gonzaga le dice el 26 de diciembre de 1561: « Ha appresso di me grandissima autorità ». A Camillo Porzio, el 23 de marzo de 1562: « Voi m'avete fatto un gran piacere per lo riguallo particulare che mi date dell'attioni vostre ... Delle compositioni nelle quali vi siete exercitato, dopo chè saranno poste in luce, mi sarà caro haverne copia, et interderne il prudentissimo giuditio della Sra. D. Giulia Illma., per il quale quando

ninguna de las dos cartas se debe ver alusión a las relaciones o ideas religiosas de Julia. En la primera carta que habla del « canto de las sirenas », creemos que no se refiere a la Gonzaga; todo parece indicar que se trata de una minuta de lo que tenía que contestar doña Julia a un Señor, — ¿quién sería? — de parte de Seripando, arzobispo de Salerno. A la Gonzaga no se refieren sino los dos últimos versos, en que le da licencia para quitar o añadir de la minuta lo que quiera [48].

En cuanto a la carta de Seripando a Plácido di Sangro, no creemos que se pueda ver tan fácilmente referencias a un « credo religioso »; el Legado lo relaciona con lo que él le escribe o no escribe

---

l'opra venghi approvata potrete star sicuro che non li potrà nuocere nec Jovis ira nec ignes ».

[48] Véase la carta: « Alla Sra. D. Giulia, la quale ha da rispondere il supto. ad un certo che desiderava saperlo ». « L'Arciv. di Salerno dice di sapere che la bo.me. del Cardinale Pole ha scritto questi libri: (sigue la lista de libros). Del modo di predicare, un grosso volume; alcune brevi questioni del Concilio; Della Reformatione della Chiesa; Dialogo tra se et il Cardl. Urbino; Delle conditione che deve havere un Papa, in lingua italiana; Molte epistole e tra le altre alcune al Archivescovo di Conza quando ero Mo. del Sacro Palazzo; e dice che per ora non si ricorda d'altro. Dice di più che ama et stima tanto voi solo, quanto amarebbe et stimarebbe tutti gli amici et padroni ai quali per sua disgratia è sopravisso, ma si duole bene che nello scrivere che voi fatte di lui li par videre che l'animo vostro non sia affatto purgato dalle cortegianie romane, il qual peccato non è per perdonarvi, se voi non crederette che egli non ha ne fede ne affeto alcuno à tutto quel che altri dice et voi scrivette. V'invita a Salerno dove andarà tra pochi giorni, et vi certifica che quell'aere è ottimo à torre via tutte le reliquie de i morbi pericolosi, tra i quali pessimo egli reputa che sia quel che si contrahe dal canto delle sirene. V. E. gionghi et manchi quanto li piace et habbia in sua potestà tutto me, come ha qualsivoglia suo servitore ». — (Carta del 6 de septiembre de 1560. *Carteggio di Seripando*, en « Bibl. Naz. di Napoli », cod. XIII, AA 54, 198). Parece tratarse de un señor que quería saber las obras que había escrito Pole y al cual contesta Seripando por medio de Julia, añadiendo lo referente a las relaciones de amistad entre ambos y lo de la invitación a Salerno. ¿Quién sería el tal señor? Amabile anota que quizá fuera Morone; desde luego éste estaba por aquellos días tratando del asunto de los escritos de Pole. También pudiera ser Donato Rullo que había venido de Inglaterra de servir a Pole y sabemos que estaba con poca salud y con deseos de venir a Nápoles en ese otoño, ya que en carta del 21 de julio de 1560 decía a Seripando que se encontraba « in non molta sanità e in desiderio de rivedere questo autunno Napoli ». (Ibid., XIII, AA 57, 44). Que Donato Rullo fuera circunspecto y prudente, a lo cual quizá hiciera alusión Seripando al recordarle sus « cortesanías romanas », es testigo Carnesecchi. (*Proceso*, 201). Es probable que a la que menos se pudiera referir Seripando con lo de las « cortesanías romanas » y la invitación a Salerno, era a Julia Gonzaga. En 1561, con motivo de su enfermedad, le invitará a salir del convento, pero simplemente para que viva en Nápoles o quizá en el Posílipo, cuyo aire saludable recordaba el cardenal agustino.

y la frase final: « Si che sarà meglio che se ne resti col Credo antico, et dell'altre cose cerchi haver scientia et non fede; scientia non può aversi se non delle cose già fatte », puede aplicarse a una fe, no necesariamente religiosa [49].

Estimamos, por tanto, que en el actual conocimiento de los documentos no puede decirse que Seripando mostrara inquietud o desconfianza respecto de Julia por las relaciones que había tenido con Valdés o por la espiritualidad que vivía.

8. — ¿Y qué decir del hecho de que algunas de las obras más representativas del conquense hayan sido editadas y utilizadas por apóstatas fugitivos? Recuérdense las *Consideraciones* con la carta laudatoria de Celio Secondo Curione, y los *Comentarios a la Escritura* por Juan Pérez de Pineda. El hecho significa que tales obras no son contrarreformistas; es decir, no tomam posición contra la herejía. Significa que su contenido sintoniza en parte con la religiosidad abrazada por aquellos fugitivos, o que puede ser interpretado en tal sentido. Ahora bien, dado que la religiosidad luterana y católica conservan puntos comunes, por el simple hecho de la utilización por aquellos apóstatas de los libros de Valdés, no pueden calificarse éstos de luteranos. Celio Secondo y Curione no hubiesen sido herejes, si se hubieran contentado con seguir la religiosidad de Valdés.

Conocemos, por otra parte, el juicio que merecieron las *Divinas Consideraciones* en la Iglesia oficial de Ginebra. Una especie de proceso, que se hizo al pastor evangélico, Adriano Gorino, provocó el juicio negativo de Beza. Adriano, ministro de la Iglesia Evangélica de Embden en la Frigia occidental, había traducido al holandés las *Divinas Consideraciones* en 1565 de la versión francesa; fué acusado por ello por el clero protestante de aquel país, y él se defendió, diciendo que el libro no debía contener nada contra la ortodoxia evangélica, ya que había sido traducido al francés. Se pidió el parecer de la Iglesia de Ginebra, y Beza lo envió en carta del 2 de setiembre de 1566. Beza condena a Adriano por haber traducido el libro y, en todo caso, por haberlo publicado sin las notas de la edición francesa que evitaban caer en los errores a que podía dar ocasión su lectura. Se trataba de un libro que había hecho mucho daño a la Iglesia naciente de Nápoles, de un libro condenado por Calvino, que llevaba a entregarse a vanas especulaciones, un libro que desearíamos que nunca hubiera sido editado, o que inmediatamente hubiese sido sepultado. En otra

---

[49] Véase la carta publicada en Jedin, *Seripando*, II, Angang. II, 638.

carta, como ejemplo de las crasas supersticiones en que yacía España, aduce los « monstruos » de Ignacio y de Servet, y las vanas especulaciones de Juan de Valdés, cuya piedad personal, sin embargo, reconoce [50].

Otro testimonio no despreciable en este sentido es el de Nicolás Balbani, ministro de la Iglesia evangélica italiana en Ginebra. En su biografía de Galeazzo Caracciolo escribe que Valdés, poseyendo algún conocimiento y sentimiento del evangelio, especialmente en lo tocante a la justificación, había comenzado a alejar a algunos gentilhombres de la ignorancia y de las falsas opiniones sobre la propia justicia, y consiguientemente de muchas supersticiones. Pero los discípulos de Valdés no habían avanzado más allá del conocimiento del artículo de la justificación por Cristo. « Non lasciavano intanto di frequentare i templi, e di ritrovarsi con gli altri alle messe e alle ordinarie idolatrie ». Caracciolo sólo en Ginebra lograría conocer la verdadera religión [51].

9. — Si la utilización por algunos apóstatas de los escritos de Valdés no es por sí sola una prueba de su heterodoxia, quiere decir, sin embargo, que tales escritos no presentaban la fe católica en su proyección antirreformista, pudiendo ser objeto de una doble interpretación. Caían, por tanto, plenamente bajo los criterios que guiaron la confección de *Indices* y la acción inquisitorial de

---

[50] « Scimus ex idoneorum hominum testimonio, quantum nascenti Neapolitanae Ecclesiae liber ille detrimenti attulerit; scimus etiam quod fuerit de illo iudicium D. Joannis Calvini; scimus & illud, Ochinum infelicis memoriae dirum ex illis lacunis suas illas prophanas speculationes hausisse, & ita tandem sensim a verbo Dei abductum in ultimum illud exitium sese precipitasse, in quo miser interiit: ac proinde librum illum a spiritu Anabaptistico multis locis non multum dissidente, id est, a verbo Dei ad inanes quasdam speculationes, quas falso Spiritum appellant, homines abducentem, vel nunquam editum, vel statim sepultum magnopere cuperemus ». (*Epistolarum theologicarum Theodori Bezae*, p. 40-41. « Quae gens est hodie sub coelo in Christi cognitione tardior, in tuendis crassissimis superstitionibus tenacior, quam Hispania?... Cui vero genti debemus duo illa teterrima monstra nostro primum saeculo nata? Ignatio dico et Servetum,... Requiris aliud exemplum, in iis etiam qui aliquid esse potuerunt, nisi vitio suo indulsissent? Sume Valdesii considerationes pro exemplo, id est, evanidas speculationes, prae quibus mirum ni mulierculis & imperitis hominibus ipsum Dei verbum sordeat » (Ibid., p. 253).

[51] Balbani, *Historia della vita di Galeazzo Caracciolo*, 14, 26-27. Por su parte, Francesco Negri, en la *Introduzione alla Tragedia del Libero Arbitrio*, escribe que tanto Pole como Morone con Flaminio, Priuli, Camillo Orsini, no negaban la justificación por Jesucristo, pero no querían admitir las consecuencias, siguiendo defendiendo el Papado, la Misa y demás supersticiones. Cfr. Paschini, *Un amico del Card. Pole*, 81, nota 2.

Roma, a que nos hemos referido anteriormente. Efectivamente los *Indices* católicos intervinieron contra ellos.

En el *Indice* de Juan della Casa de 1549 aparecen por vez primera como anónimos el *Alfabeto* y los trataditos *Summa della predicazione cristiana* y *Maniera di insegnare* [52]. En España, el *Indice* del Arzobispo D. Fernando de Valdés de 1551 prohibe el *Dialogo de doctrina cristiana* [53] y el de 1559, junto con éste, los *Comentarios a la Epístola a los Romanos,* el *Diálogo de Mercurio y Carón* de su hermano y el *Beneficio de Cristo* [54]. Finalmente el *Indice* del Inquisidor General Quiroga añadía el *Alfabeto cristiano* y los *Comentarios a la primera epístola a los Corintios,* aunque no se nombra a Valdés entre los « heresiarchas, renovadores, cabeças, i capitanes de herejías, para declaraciones de la regla segunda de esta índice », entre los cuales están los de Ochino, Vergerio, Vermigli, Servet, etc. [55].

En Italia y en Roma, el catálogo de Milán y Venecia de 1554 incluye entre los libros prohibidos al *Alfabeto* [56]. El *Indice* de Paulo IV de 1559 alinea a Juan de Valdés — con Erasmo — entre los autores, de quienes se prohiben todos los libros, y se señala en concreto el *Diálogo de doctrina cristiana* y el tratadito *Cual maniera ...*; a la vez son prohibidos el *Beneficio de Cristo* y el *Diálogo de Mercurio y Carón* [57]. En el *Indice* del Concilio de Trento y de Pío IV de 1564 queda incluído Valdés igualmente entre los autores prohibidos « primae classis », y se añade a los anteriores tratados el *Alfabeto* [58]; las mismas censuras encontramos en el *Indice* de Sixto V de 1590 [59].

Finalmente, desaparece el nombre y los escritos de Valdés del *Indice* de Clemente VIII de 1596; en él no son incluídos tampoco ni el *Diálogo de Mercurio y Carón* ni el *Beneficio de Cristo*; continúan todavía los *Comentarios sobre el Catechismo* de Carranza [60].

Como puede observarse, los *Indices* más severos contra Valdés son los de Paulo IV, Pío IV y Sixto V, cuyos criterios rígidos son

---

[52] REUSCH, *Indices librorum prohibitorum*, 142. En el mismo *Indice* venía incluído el tratado del *Beneficio di Cristo*, que aparecerá en todos los siguientes hasta el de Clemente VIII exclusive.

[53] Ibid., 74.

[54] Ibid., 232, 233, 239. En él, como se sabe, venían incluídos igualmente, los *Comentarios* de Carranza, libros de Constantino, de Granada, Avila, Borja, etc.

[55] REUSCH, *Indices Librorum prohibitorum*, 387, 400, 433, 434, 444, 446-447.

[56] Ibid., 149.

[57] Ibid., 181, 184, 191, 203.

[58] Ibid., 253, 257, 259, 269.

[59] Ibid., 465, 475, 492, 518.

[60] Ibid., 541. Sobre este *Indice*, véase REUSCH, *Der Index*, 560-583.

de sobra conocidos. De los libros de Valdés el que más veces sale mencionado es el *Alfabeto*; por el contrario, no encontramos nombradas las *Consideraciones*, siendo prohibidas por la razón general de serlo todas las obras de Juan.

10. — ¿Qué decir de esta reacción de la Iglesia católica frente a los libros de Valdés? Algo parecido a lo quo afirmamos anteriormente respecto del significado de la reacción católica contra los « spirituali »; los escritos de Valdés contienen una doctrina espiritual y religiosa con puntos equívocos, incompletos, confusos o errados y, por tanto, se presentaban como no « auténticos », que diría S. Ignacio, y no exentos de peligros. Supuestos los criterios que guiaron la confeción de *Indices* y la acción inquisitorial, era lógica la reacción de la Iglesia. Pero no vemos ninguna razón para separar a Valdés de la corriente espiritual en que ha estado sumergido, corriente católica; no vemos razón para sospechar un contenido herético en fórmulas suyas que Flaminio y otros profesaban como católicas, ni para recelar en el conquense a un negador simulado de la Iglesia católica visible, porque no nos dejara la profesión amplia de fe que las circumstancias de su vida no llegaron a provocar.

Esto no quiere decir que identifiquemos a Juan de Valdés con Pole, Morone, y aun con Flaminio y Victoria Colonna, tanto en los puntos doctrinales en que han podido ser inexactos o errar, como en la postura ante la jararquía católica. Doctrinalmente, los escritos de Juan contienen más puntos con aristas para la ortodoxia católica que los que profesaban aquéllos; el conquense representa no solo a la « espiritualidad del *Beneficio de Cristo*, sino parcialmente a la de los « alumbrados » y a Erasmo. En Juan de Valdés son más vulnerables sus afirmaciones sobre la validez de la luz interior, sobre la desconfianza que debe merecernos la luz de la razón; es más peligroso su subjetivismo y su apoyo en la « experiencia ». Su concepto de Iglesia lo toma de Erasmo, que en este punto es impreciso. Su doctrina sobre la justificación y sobre la relación entre la fe y las obras, es similar, si no idéntica, a la de los « spirituali » que se alimentaron del *Beneficio de Cristo*, pero es más avanzada, por lo menos en sus fórmulas, al definir la vida espiritual del justificado, al proponer el concepto de « libertad cristiana », al condenar el obrar por merecer, ponderando el amor puro. Es aquí, donde venían a caer más directamente algunas condenaciones de Trento, o las que fulminara la Iglesia al rechazar ciertas proposiciones del quietismo.

Por otra parte, Valdés, ni ha negado el Purgatorio ni es un arriano o antitrinitario, rechazando la Divinidad de Jesucristo y del

Espíritu Santo, ni está vecino a Molino, dando rienda suelta a los apetitos para sujetar los afectos. En cuanto a los tres puntos concretos que se le imputaban al tiempo de la acción inquisitorial contra los « spirituali »: la justificación por la fe, la certidumbre de la gracia y la negación del mérito, Valdés, en esto como los « spirituali », no defiende la justificación por la *fe sola*, — expresión que no se encuentra en sus escritos —, en el sentido luterano.

No rechazaba el mérito porque considerara al justo incapaz de hacer obras buenas y agradables a Dios, sino que negaba que éstas, por la que se aumentan la gracia y la gloria, pudieran merecer esa misma gloria, merecida ya por la « obra » de Cristo. En cuanto a la certidumbre del estado de gracia, no lo identificaba con la justificación propia ni negaba los actos externos que debían fundamentarlo, como la confesión, las buenas obras.

11. — Ciertamente al proponer esas doctrinas hay exageraciones, frases que, tomadas aisladamente, sugieren errores luteranos, pero no han sido justos quienes las han identificado con éstos. Seguramente sería inexacto afirmar que sus fórmulas hubieron pasado inadvertidas en otra época, en que no fueran objecto de disputas encontradas [61], pero, sin duda alguna, se exageró cuando, viendo la reacción de la Controrreforma, se juzgó a los escritos de Valdés impregnados de herejías, tanto por lo que afirman, como por lo que omiten. Por las omisiones, es decir, por no haber subrayado la función de la Iglesia y de los sacramentos en la obra de la sanctificación, etc. Tampoco en este punto, no se puede olvidar que Valdés escribe antes de 1541 [62].

Antes de Trento, hubo espirituales, como S. Ignacio, que lle-

[61] Meozzi afirma que en otra época se hubiera considerado a los libros de Valdés en la misma línea de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz (*Studi su Juan Valdés*, en « La Rasegna » 47 (1939) 215). Recordemos que Denis, el bibliotecario de la Bibl. Aulica de Viena, anotando como anónimo el manuscrito que contenía 39 de las *Consideraciones* valdesianas, 7 *Epístolas* y la « *Summa* » de la predicación cristiana, escribía: « Fortassis ad Teresiam Virginem aut Johannem a Cruce aut Johannem de Avila pertinent ». (*Trataditos*, 185). La anotación de Denis, calificada por Menéndez Pelayo de « increíble desatino » (*Heterodoxos*, III, 238, nota), es significativa en cuanto sugiere el influjo que han podido sufrir los juicios de muchos historiadores con el prejuicio ya formado de un Valdés hereje.

[62] Recordemos que Carranza, cuya catolicidad es indiscutible, definía la Iglesia Católica en sus *Comentarios* de 1558 del siguiente modo: « Ayuntamiento de fieles que tienen una professión de fe y Sacramentos, en el qual ay buenos y malos, ay justos, e injustos, porque todos profesan una fe y unos sacramentos ». (*Comentarios*, 125ro). Luego anotará la realidad esencial del Papa, Vicario de Cristo, pero es significativo que todavía en esas fechas no se subraye en la definición la nota del Papa como Cabeza de la Iglesia.

naron su concepción de la vida espiritual de un sentido católico y romano definitivo, viviendo por adelantado la nueva época. Es un mérito que da a su espiritualidad garantías de perennidad en la Iglesia católica; el que otros no se les asemejen en ese mérito, no quiere decir que fueran herejes.

No concedemos a Juan de Valdés el sentido de catolicidad, de reverencia a la decisión de la Jerarquía, que poseyeron Pole, Morone y aun Flaminio, según dijimos; esto, no por razones positivas que no poseemos, sino porque el sentido « católico » de estos « spirituali » nos parece profundo y definitivo, y no imaginamos tal en el Valdés que ha pasado, saboreando la crítica de Erasmo, el subjectivismo de los alumbrados y la inquina, — personal —, contra Paulo III, en unión con varios personajes empeñados contra los Farnese.

Pero no encontramos ninuna razón ni en su vida ni en su doctrina por la que debamos negarle el mínimo de sentido y voluntad católicos, capaces de conservarle dentro del seno de la Iglesia; ninguna razón por la que debamos sospechar un negador simulado de la Jerarquía, un deísta del siglo XVIII en el Valdés, camarero de Clemente VII, amigo de Cardenales y que muere asistido por un obispo. Seguramente, de vivir Valdés algunos años más, al iniciarse en Roma la aclaración y fijación de actitudes y doctrinas, precisamente en el año de su muerte, poseeríamos el testimonio claro de su postura frente a la Iglesia católica. ¿Qué hubiera hecho en aquella conyuntura en la que algunos de sus amigos y admiradores huyeron hacia Ginebra? Se trata de un futurible imposible de contestar. Nosotros solamente afirmamos que no encontramos ninguna razón, por la que se pueda decir que Juan de Valdés hubiera apostatado de la Iglesia, y que no hubiera seguido en ella, como sus amigos y discípulos Flaminio, Julia Gonzaga y el mismo Carnesecchi.

12. — La espiritualidad de Juan de Valdés, por sus ambigüedades y exageraciones, por su subjectivismo, por sus características negativas de imprecisión en lo jerárquico y dogmático, no es la espiritualidad católica, equilibrada, completa, del período postridentino, sino la desvaída, de buena voluntad y confusa, del período del evangelismo. Juan de Valdés, por temperamento y por doctrina, no representa la fe beligerante, clara y definida de la España y de la Roma de la Contrarreforma, sino la fe católica pero, impregnada del subjectivismo de los alumbrados, del ajerarquismo de Erasmo y del fervor confuso y adogmático del evangelismo europeo e italiano en concreto.

APENDICE

LOS ESCRITOS DE VALDES. SUS EDICIONES.

SUMARIO:

1. Diálogo de doctrina Cristiana. - 2. Diálogo de la Lengua. - 3. Alfabeto Cristiano. - 4. Las ciento y diez Consideraciones divinas. - 5. Traducciones y comentarios a la Sda. Escritura. - 6. Opúsculos varios. - 7. Cartas. - 8. Escritos de Valdés que no se conocen.

Recogemos en el presente apéndice las ediciones y versiones que se han hecho de los escritos de Juan de Valdés [1]. Solamente de la primera edición ofrecemos ficha completa.

1. — *Diálogo de doctrina christiana nuevamente compuesto por un religioso.* Dirigido al muy ilustre Señor dô Diego López Pacheco, Marques de Villena. Alcalá de Henares, Miguel de Eguía, 1529.

Marcel Bataillon dió una reproducción en facsímil del ejemplar de esa edición que se conserva en la Biblioteca Nacional de Lisboa; le preceden una sabia introducción y notas eruditas. — Coimbra, 1925 —.

Existen dos reimpresiones sin notas; una con epílogo de T. Fliedner, Madrid, Librería nacional y extranjera, s. a., 1929; la otra, ed. B. Foster Stockwell, Buenos Aires-México, La Aurora, 1946.

2. — *Diálogo de las Lenguas. Marcio, Valdés, Coriolano, Torres.* En « *Orígenes de la lengua Española, compuestos por varios autores, recogidos* por Gregorio Mayans y Siscar, Bibliotecario del Rei Nuestro Señor. Tomo II, 1-178. Madrid, Juan de Zuñiga, 1737.

---

[1] En el curso de la obra, los hemos citado en las ediciones, anotadas en la Bibliografía, por su mayor solvencia crítica, o en igualdad de valor crítico, por su mayor accesibilidad al lector.

El *Diálogo* es publicado como anónimo y con el título de *Diálogo de las Lenguas,* así se encuentra también la última edición inglesa. Edición imperfecta, según el manuscrito que actualmente se conserva en Londres.

Usoz dió una edición que supera a la anterior según el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid. — Madrid, Martín Alegría, 1860 —. Por su parte, Eduardo de Mier hizo una reimpresión de la edición de Mayans. — Madrid, Suárez, 1873 —.

Un avance crítico es la nueva edición con importantes notas que ofrece Boehmer en « Romanische Studien », VI B., 1895, Heft XXII, 339-420. J. Moreno Villa reimprime la edición de Boehmer sin las notas críticas. — Madrid, Calleja, 1919 —.

Finalmente, sirviéndose de la de Bohmer, José F. Montesinos presenta una nueva edición con una clara y sólida introducción y con notas. — Madrid, La Lectura, 1928 (« Clásicos Castellanos »), 86 —.

Existe una edición inglesa: *Diálogo de las Lenguas, edited with introduction and appendices by Janet H. Percy, London, University of London Press,* 1927.

3. — *Alphabeto christiano che insegna la vera via d'acquistare il lume dello spirito santo.* Con privilegio della Illustrissima Signoria di Vinegia ... MDXLV. (Perdido el original español, se debe la traducción a Marco Antonio Magno).

En 1546 sale una nueva edición, posiblemente en Venecia, la cual servirá de modelo a las siguientes reimpresiones, por haberse desconocido la primera hasta 1938, en que Eugenio Mele encontró un ejemplar en la Biblioteca Nacional de Nápoles [2].

En ambas ediciones viene juntamente publicado el tratadito: *In che maniera il christiano hà da studiare nel suo proprio libro, et che frutto hà da trahere dello studio, et come la santa scrittura gli serve per interprete o commentario.* Este tratadito, llamado *Studio del proprio libro,* fué reimpreso por Wiffen en el « Eco di Savonarola » de Londres, VIII, 1854, nn. 9-10 y publicado en inglés en el periódico *British Friend* de Glasgow, 9th month, 1852. Dieron una reimpresión de la edición de 1546 con dos versiones, española e inglesa, Luis Usoz del Río y Benjamín B. Wiffen, en « Reformistas Antiguos Españoles », XV, Londres, 1860 para la reimpresión italiana y 1861 para las versiones española e inglesa. Solamente se imprimeron 150 ejemplares.

---

2 Cfr. E. Cione, *L'Alfabeto Cristiano di Juan de Valdés e la sua prima edizione,* en « Maso Finiguerra » IV (1939) 283-307.

Benedetto Croce nos ha dado una reimpresión literaria de la edición de Usoz, con introducción, notas y tres apéndices y reedición del tratadito *Studio del proprio libro,* Bari (Laterza), 1938. (« Bibl. di Cultura Moderna », 311). De los Apéndices, el primero se refiere a la iconografía de doña Julia Gonzaga, el segundo contiene e ilustra siete cartas inéditas de Juan de Valdés a Cobos (1539-1540) y el tercero publica el carteo, a que dió lugar el testamento de Valdés.

4. — *Las « Cientos y diez divinas Consideraciôes ». « Le cento e dieci divine considerationi del S. Giovanni Valdesso, nelle quali si ragiona delle cose utili, più necessarie e più perfette della christiana professione ».* I Cor. II. Noi vi ragioniamo della perfetta sapientia, non della sapientia di questo mondo, etc. (Con lettera introduttiva di Celio Secondo Curione). Basilea, 1550.

El original español se ha perdido, excepto el de 39 Consideraciones. El nombre del traductor permanece en el anonimato. Celio Curione, en la carta introductoria afirma solamente que fueron traducidas por « una certa persona pia e degna »; es probable que esa persona sea el humanista amigo de Valdés y de Julia, Marcantonio Flaminio. Carnesecchi en su processo afirmó que en Viterbo, Flaminio estaba traduciendo las *Divinas Consideraciones* y el *Comentario a los salmos* del español al italiano, para complacer a doña Julia que se lo había pedido [3]. No sabemos si terminó la traducción, pero es significativo que se trate de las dos únicas obras vertidas al italiano, cuyo traductor ignoramos, si exceptuamos algunos pequeños trataditos.

El original español de 39 *Consideraciones* apareció, con otros trataditos, en dos códices de la Biblioteca áulica de Viena. Fué publicado todo por Boehmer, en el volumen titulado *Trataditos,* Bonn, Carlos Georgi, 1880. En la pag. 188-89 pueden verse las series de *Consideraciones* que corresponden con la edición italiana. Normalmente la traducción es fiel; con todo, se pueden observar frecuentes omisiones o adiciones en la versión italiana. La Cons. 20 es muy diferente en ambas redacciones. Todo ello hace escribir a Boehmer que « muchas veces las Cons. españolas muestran forma evidentemente anterior a la que el italiano tradujo » [4]. Sin embargo, el pensamiento esencial de Valdés permanece idéntico en ambas; por esta razón, nos hemos limitado a citar la traducción italiana, por

---

[3] *Proceso,* 495.
[4] *Trataditos,* 189.

estar más a mano del lector. Sólo en alguna ocasión aludimos a la redacción española.

REIMPRESIONES:

Reimpresión de la primera edición italiana, con adición de *Cenni biografici sui fratelli Giovanni e Alfonso di Valdesio,* notas críticas y suplementos, por E. Boehmer, Halle in Saxonia, 1860. Es la que nosotros hemos utilizado.

Reimpresión literaria, con confrontación de la edición de 1550 y de la de Boehmer, por Edmondo Cione, Milano, Fratelli Bocca, 1944. (« Breviari mistici », 20).

VERSIONES:

Al español: Existen tres traducciones al español, publicadas las tres por Usoz. En 1855 publica una traducción personal en *Reformistas antiguos españoles,* vol. IX, 1855. En 1862 publica en la misma colección (vol. XVI) una traducción antigua manuscrita, acabada en 1562 y conservada en la Biblioteca de la Ciudad de Hamburgo. Finalmente, la misma colección nos ofrece en 1863 (vol. XVII, Londres, Claro del Bosque) la versión definitiva que hace del italiano el mismo Usoz.

Ultimamente, encontramos publicadas sin nada de crítica 67 *Consideraciones* junto con parráfos del *Alfabeto,* y de los *Comentarios* a S. Mateo, a la Epístola a los Romanos y la I a los Corintios en *Consideraciones y Pensamientos de Juan de Valdés,* escogidos y prologados por Juan Orts González (Ed. Juan de Valdés, Madrid, 1935).

Se conservan varias versiones antiguas a otras lenguas:

Al francés: Por C. K.P. (Claude de Kerquisinen?), Lión, Sennenton, 1563. Reedición en Paris, Prevost, 1565. De esta última, en 1601 se venden ejemplares falsificados, con título nuevo y con la portada de Lión, Picard, 1601.

Al holandés: Versión por Adriano Gorino, 1565. Puede darse como perdida.

Al inglés: Poseemos dos traducciones, una antigua y otra más moderna. La primera, debida a Nicolás Farrer, Oxford, Leonard Lichfield, 1638; una reedición en Cambridge, Roger Daniel, 1646.

La segunda versión la debemos al amigo de Wiffen, John T. Betts; London, Bernard Quaritch, 1865. Está publicada, unida a la obra de Wiffen, *Life and writings of Juan de Valdés* ...

Al alemán: Las tradujo la mujer de Boehmer, Hedwig Boehmer: Halle, Georg Schwabe, 1870. En apéndice, el resultado definitivo de las investigaciones del gran filólogo: *Über die Zwillingsbrüder Juan und Alfonso de Valés von Eduard Boehmer*.

Otto Anger da una nueva versión: Leipzig, Vereinshauses, 1875.

5. — *Traducciones de la Sda. Escritura y comentarios*:

a) *Epístola a los Romanos*:

« *Comentario ó declaración breve y compendiosa sobre la epistola de S. Paulo apóstol a los Romanos, muy saludable para todo cristiano. Compuesto por Juan Valdesio pio y sincero theologo* ». Venecia, Juan Philadelfo, 1556.

El pie de imprenta es falso; debió imprimerse en Ginebra. La edición la llevó a cabo J. Pérez de Pineda; es imposible fijar el grado de fidelidad textual con que la hizo; sobre el estado del original, tenemos el testimonio de Pérez, que escribe en el prólogo: « Vino a mi poder tan estragado el original, i tan viejo por causa del largo tiempo que había que estaba escrito de la mano del mesmo autor, que se ha pasado grande trabajo en sacarlo a luz, i restituirlo en su primera integridad y pureza, conforme a la intenzion del que lo compuso, que era zierto mui docto, i verdaderamente cristiano [5].

b) *Epístola a los Corintios*:

« *Comentario ó declaración familiar y compendiosa sobre la primera epístola de San Paulo a los Corinthios, muy util para todos los amadores de la piedad cristiana, Compuesto por Juan VV. pio y sincero theologo* ». En Venezia, (Ginebra?), en casa de Juan Philadelpho, MDLVII.

La edición es del mismo J. Pérez de la anterior Epístola.

Reimpresión:

Ambas obras han sido reimprimidas por Usoz en « Reformistas antiguos españoles », X, XI, 1856.

Versión:

Sólo poseemos versión al inglés, llevada a cabo por John T. Betts: London, Trübner & Co., 1883. Ambas epístolas aparecen el mismo año.

c) *El Evangelio de S. Mateo*:

« *El Evangelio según S. Mateo declarado por Juan de Valdés. Ahora por primera vez publicado* » (a cura di E. Boehmer). Madrid,

---

5 *Romanos*, XIX-XX.

Librería nacional y extranjera, 1880. Boehmer lo publica según un manuscrito de la Biblioteca áulica de Viena.

Versión:

John T. Betts hizo también la versión al inglés de esta obra: London, Trübner & Co. 1882.

d) *Traducción y comentario a los Salmos*:

« *El salterio traducido del hebreo en romance castellano por Juan de Valdés. Ahora por primera vez impreso* », (ed. E. Boehmer). Bonn, Carlos Georgi, 1880.

Comentario á los salmos, en « Revista Cristiana » (de Madrid), III, 1882, 153 ss. y V, 1884, 363 ss. El Comentario, hallado por Boehmer en Viena, fué publicado por su discípulo Carrasco, modernizando el texto completamente; el comentario a los salmos es incompleto; sólo llega al cuarenta y uno.

Es reimprimido el *Comentario* por Manuel Carrasco: Madrid, Librería Nacional y extranjera, 1885.

Versión:

John T. Betts hizo igualmente de esta obrita una versión al inglés: Edimburg-London, Hanson & Co. 1894.

6. — *Opúsculos varios*:

« *Quale maniera si dovrebbe tenere a informare insino da fanciullezza i figliuoli dei christiani delle cose della religione.* S. n. t. ».

Se conserva en la Biblioteca áulica de Viena. Con el título de *Lacte spirituale*, salió una edición en Basilea, (Giacomo Parco, 1549) y en Pavía, (Francesco Moscheno, 1550). E. Boehmer dió una reimpresión del ejemplar vienés con las variantes de las ediciones de Basilea y Pavía en « Rivista Cristiana » (di Firenze), X, 1882, 3-15.

Inicialmente se publicó como anónimo. Vergerio, en su comentario al *Indice* de 1549, fué el primero que la dió como obra de Valdés. No obstante, salió bajo el nombre de Vergerio una edición latina en 1554, una segunda edición algo más tarde y una versión alemana en 1555 y otra polaca en 1556.

En el siglo pasado, salieron varias ediciones y versiones de este opúsculo. En 1864, una latina bajo el nombre de Vergerio; en 1871 se reimprime bajo el nombre de Valdés. Una versión alemana aparece en 1872 y al inglés por John T. Betts, en London, Trübner & Co. 1882.

Boehmer editó el opúsculo en ocho lenguas (italiano, latino, polaco, alemán, inglés, francés, engadino y español), Bonn, Weber's Verlag, 1883. La « Biblioteca della Riforma italiana », dió una edición en 1884, juntamente con el *Tratado de la verdadera Iglesia de*

Vermigli. (« Raccolta di scritti evangelici del secolo XVI », n. 4). Es la que nosotros hemos utilizado.

En español, publicó una traducción Boehmer, en *Revista Cristiana* (de Madrid), III, 1882, 44-46, 58-62. Aparece la misma traducción en *El anciano* (de Trinidad, Colorado), I, 1882, nn. 3 y 4. El mismo año aparece una edición en Madrid, « Biblioteca nacional y extranjera », reeditata por segunda vez en 1884.

Trataditos:

1. — « *Modo che si dee tenere ne l'insegnare e predicare il principio della religione christiana* ». In Roma, s. t. 1545.

Debió aparecer otra edición por el mismo tiempo, desconocida. Boehmer, bajo el título de *Summa della predicazione cristiana,* reprodujo la edición romana en su volumen de *Tratatelli,* Halle sulla Sala, Schwabe, 1870.

2. — *Tratatelli*: Bajo el título: « *Sul principio della dottrina cristiana. Cinque tratatelli evangelici di Giovanni Valdesso ristampati dall'edizione romana del 1545* », Halle sulla Sala, G. Schwabe, 1870.

Boehmer publicó, junto con la « Summa de la predicazione cristiana » anterior, los *Tratatelli*: « Della giustificazione per la fede », « De la medesima giustificazione », « Che la vita eterna è dono di Dio per Gesú Cristo, nostro Signore », « Della cristiana certitudine della giustificazione e glorificazione ». Una edición pirata de estos *Tratatelli* apareció en Firenze, Claudiana, 1872.

Dudamos de la autenticidad de los trataditos que versan sobre la justificación, sobre la vida eterna y sobre certidumbre de la gracia. El análisis interno revela algunas diferencias significativas respecto de los demás escritos de Valdés y, por el contrario, coincidencias sorprendentes con el libro del *Beneficio di Cristo,* según anotamos en la última nota del cap. IX. A lo largo de nuestro trabajo hemos utilizado estos *Tratatelli,* porque en el fondo contienen exactamente las tesis valdesianas, aunque con mayor formulación teológica, pero advertimos nuestra duda sobre la validez con que Boehmer los ha publicado bajo el nombre de Valdés, pudiendo ser su autor, con iguales probabilidades que éste, Flaminio, Benedicto da Mantova, o algún anónimo del círculo valdesiano de Nápoles.

3. — *Trataditos,* Ed. E. Boehmer, Bonn, Carlos Georgi, 1880.

El volumen contiene el texto español original de 39 *Consideraciones, 7 epistolas* (« Imagen y semejanza de Dios », « Tres caminos al conozimiento de Dios », « Dejarse rejir y gobernar por Dios », « Providenzia de Dios », « Tentaziones », « Enfermedades corpora-

les », « La santísima comunión »), y la *Summa de la predicazión cristiana,* que es el original español del primero de los *Cinque tratatelli,* anotados anteriormente.

John T. Betts publicó en versión inglesa casi todos estos *Tratatelli* y *Trataditos,* con otros extractos de Valdés en tres opúsculos; London, Trübner & Co. 1882.

7. — *Cartas*:

a) « *Cartas inéditas de Juan de Valdés al Cardenal Gonzaga.* Introducción y notas por José F. Montesinos. Madrid, S. Aguirre, 1931. (« Revista de filología española », a. XIV).

Además de las cartas al Cardenal Hércules Gonzaga conservadas en el Archivo « Gonzaga », Montesinos publica la carta de Valdés a Dantisco (Bolonia, Enero 1533), que Boehmer había editado por primera vez en *Rivista cristiana* (di Firenze), X, 1882, 95-6.

b) « *Lettere inedite di Juan de Valdés al segretario di stato Cobos* riguardante Giulia Gonzaga e l'amministrazione spagnola di Napoli (1539-40).

II Apéndice al *Alfabeto,* ed. Benedetto Croce, Bari, 1938.

8. — *Escritos de Valdés, que no se conocen*:

Carnesecchi afirma en su proceso, que Juan de Valdés había traducido y comentado todas las Epístolas de S. Pablo, exceptuada la dirigida a *los Hebreos* [6]. Sólo poseemos traducción con sus respectivos comentarios de la epístola a los Romanos y de la I a los Corintios. Es difícil determinar si Carnesecchi estaba enterado exactamente sobre el particular; no encontramos rastros de los demás escritos de Valdés.

Juan de Valdés remite en sus escritos a varios opusculitos, algunos de los cuales no se pueden identificar. Así, en el Evangelio de S. Mateo hace alusión varias veces a algunas *Preguntas y respuestas* que había escrito [7].

En la *Cons.* 86, remite a una *Epistola,* que trataba sobre que todos los hombres, durante la vida, son movidos o por el espíritu di-

---

[6] *Proceso,* 496. Posteriormente, en 1555, SIMLER, discípulo de Vermigli, afirma que escribió comentarios al Evangelio de San Juan. — *Epitome Bibliotechae Conradi Gesneri,* f. IIIvo. No merece demasiado crédito. En el mismo testimonio leemos que Juan de Valdés « secretarius regis Neapolitani, scripsit Charuntem et Mercurium impressos Italice ». Es curioso cuánto madruga la falsa especie del « secretariado » de Juan y de la paternidad que se le atribuye del « Carón »: todo por confusión con su hermano, Secretario del Emperador.

[7] Cfr. *Mateo,* 41, 48, 58, 94, 97, 129, 132, 193, 206, 212, 228, 256, 340, 370, 394, 428, 447, 523.

vino, o por el suyo propio o por el diábolico. En la *Cons.* 89 igualmente hace alusión a una epístola que trataba sobre la causa por que Cristo unas veces descubría y otras ocultaba su Divinidad. En el Evangelio de *S. Mateo* cita la Epístola « De las Sinagogas » [8], indicándola como 9ª; cita dos Epístolas sobre « La Tentaciones » [9], indicando la primera como 23ª, y la segunda como 30ª. Una de ellas puede ser la publicada por Boehmer en los *Trataditos.* En la Epístola sexta de los *Trataditos,* cita otra sobre « los Desastres » [10].

En el Evangelio de *S. Mateo* hace alusión a dos « discursos » [11]. En el *Diálogo de la Lengua,* es mencionada una colección de Proverbios españoles [12].

Por tanto, parece que Valdés tenía recogidos algunos escritos en forma de *Preguntas y respuestas, Discursos* y *Epístolas.* Creemos que su contenido sería el mismo que podemos leer en sus obras mayores, aunque aquéllos descendieran quizá a casos más concretos.

---

8 *Mateo,* 59.
9 Ibid., 44.
10 *Trataditos,* 158.
11 *Mateo,* 79, 219.
12 *Diálogo de la lengua,* 12.

“ ANALECTA GREGORIANA „

cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita

I. - Schwamm, H.: Magistri Ioannis de Ripa doctrina de praescientia divina. — 1930, in-8°, p. XII-228.

II. - Adamczyk, Stanislaus: De obiecto formali intellectus nostri secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis. — editio altera correcta, 1955, in-8°, p. XVI-152.

III. - Druwé, Eugenius S. J.: Prima forma inedita operis S. Anselmi « Cur Deus homo ». — Textus, cum Introductione et notis criticis — 1933, in-8°, p. XII-150.

IV. - Bidagor Ramon, S. I.: La « Iglesia Propria » en España. Estudio historico-canonico. — 1933, in-8°, p. XXII-176.

V. - Madoz, José S. I.: El concepto de la Tradición en S. Vincente de Lerins. — 1933, in-8°, p. 214.

VI. - Keeler Leo W. S. I., The Problem of Error from Plato to Kant. — 1934, in-8°, p. 284.

VII. - De Aldama J. A., S. J.: El Simbolo Toledano. — 1934, in-8°, pag. 167.

VIII. - Miscellanea iuridica Iustiniani et Gregorii IX legibus commemorandis, cura Pont. Univ. Gregorianae edita. — 1935, in-8°, p. 185.

IX et X. - Miscellanea Vermeersch — Scritti pubblicati in onore del R. P. Arturo Vermeersch, S. I. — 2 vol., 1935, in-8° — I vol. p. XXIX-454; II vol. p. 406.

XI. - Bévenot M., S. J.: St. Cyprian's de Unitate. Chap. IV. — 1938, in-8°, p. LXXXV-79 et 6 tab.

XII. - Gómez Helin, L.: Praedestinatio apud Ioannem Cardinalem de Lugo. — 1938, in-8°, p. XII-191.

XIII. - Daniele, Ireneo: I documenti Costantiniani della « Vita Constantini » di Eusebio di Cesarea. — 1938, in-8°, p. 219.

XIV. - Villoslada, Riccardo G., S. I., Dr. Hist. Eccl.: La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P. (1507-1522). — 1938, in-8°, p. XXVIII-468.

XV. - Villiger, Iohann, Dr. Hist. Eccl., Prof. in Fac. Theol. ad Lucernam: Das Bistum Basel zur Zeit Iohanns XXII., Benedikts XII, und Klemens VI. (1316-1352). — 1939, in-8°, pag. XXVIII-370.

XVI. - Schnitzler Th.: Im Kampfe um Chalcedon. Geschichte und Inhalt des Codex Encyclius von 458. — 1938, p. IX-132, in 8°.

XVII. - Sheridan Ioannes Antonius.: Expositio plenior hylemorphismi Fr. Rogeri Baconis, O. F. M. — 1938, in-8°, pag. XVIII-176.

XVIII. - Boularand Ephrem S. I.: La venue de l'Homme à la foi d'après Saint Jean Chrysostome. — 1939, in-8°, p. 192.

XIX. - De Letter Prudentius S. I.: De ratione meriti secundum Sanctum Thomam. — 1939, in-8°, p. XVIII-152.

XX. - Haacke Gualterus: Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im Acacianischen Schisma. — 1939, in-8°, p. 150.

XXI. - González Severino, S. I., Prof. de Dogma en la Fac. Teol. de Comillas: La fórmula Μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις en San Gregorio de Nisa. — 1939, p. XX-146, in 8°

XXII. - Gosso Francesco, Dr. Hist. Eccl.: Vita economica delle Abbazie Piemontesi. (Sec. X-XIV). — 1940, in-8°, p. 216.

XXIII. - De Mañaricua Andrés E.: El matrimonio de los esclavos. — 1940, in-8°, p. 286.

XXIV. - Mazon Cándido S. I., Prof. de Derecho en la Pont. Universidad Gregoriana y en el Pont. Inst. Oriental: Las reglas de los religiosos, su obligacion y naturaleza juridica. — 1940, in-8°, p. XVI-360.

XXV. - Aguirre Elorriaga Manuel S. I.: El Abate de Pradt en la emancipación hispanoamericana (1800-1830). — 1941, in-8°, p. VII-377.

XXVI. - Ghiron M.: Il matrimonio canonico degli italiani all'estero. 1941, in-8°, p. 164.

XXVII. - Reuter A., O. M. I.: Sancti Aurelii Augustini doctrina de Bonis Matrimonii. — 1942, in-8°, p. XII-276.

XXVIII. - Orbàn L.: Theologica Güntheriana et Concilium Vaticanum. — Vol. I, 1942, in-8°, p. 208 (Hoc volumen non venit separatim sed cum tota collectione).

XXIX. - La Compagnia di Gesù e le Scienze Sacre. — Conferenze commemorative del IV Centenario della fondazione della Compagnia di Gesù, tenute all'Università Gregoriana: 5-11 novembre 1941. — 1942, in-8°, p. 270.

XXX. - Bertrams W. S. I.: Der neuzeitliche Staatsgedanke und die Konkordate des ausgehenden Mittelalters. — Zweite verbesserte Auflage, 1950, in-8°, p. XVII-192.

XXXI. - D'Izzalini Luigi, O. F. M.: Il principio intellettivo della ragione umana nelle opere di S. Tommaso d'Aquino. pag. XVI-184, 1943, in-8°.

XXXII. - Smulders Pierre. S. I.: La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers. — 1944, in-8° p. 300.

XXXIII. - Rambaldi Giuseppe, S. I.: L'oggetto dell'intenzione sacramentale, nei Teologi dei secoli XVI e XVII. — 1944, in-8°, p. 192.

XXXIV. - Muñoz P., S. I.: Introducción a la síntesis de San Augustín. 1945, in-8°, p. 351.

XXXV. - Galtier P., S. I.: Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs. 1945, p. 290, in-8°.

XXXVI. - Faller O., S. I.: De Priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis. p. XII-135, 1946, in-8°.

XXXVII. - D'Elia P. M., S. I.: Galileo in Cina. Relazioni attraverso il Collegio Romano tra Galileo e i gesuiti scienziati missionari in Cina (1612-1640) — p. XII-127; 1947, in-8°.

XXXVIII. - Alszeghy Z., S. I.: Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura. — 1946, p. 300, in-8°.

XXXIX. - Hoenen P., S. I.: La théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin. — Editio altera, recognita et aucta, 1953, p. XII-384, in-8°.

XL. - Flick M., S. I.: L'attimo della giustificazione secondo San Tommaso. — 1947, p. 206, in-8°.

XLI. - Monachino V., S. I.: La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel sec. IV. — 1947, in-8°, p. XX-442.

XLII. - Vollert C., S. I.: The Doctrine of Hervaeus Natalis on Primitive Justice and Original Sin. — 1947, 335, in-8°.

XLIII. - Hoenen P., S. I.: Recherches de logique formelle. La structure du système des syllogismes et de celui des sorites. La logique des notions « au moins » et « tout au plus ». — p. 384, 1947, in-8°.

XLIV. - Selvaggi Fil., S. I.: Dalla filosofia alla Tecnica. — La logica del potenziamento. — 1947, p. XII-278, in-8°.

XLV. - Klotzner Josef., Dr. Hist. Eccl.: Kardinal Dominikus Jacobazzi und sein Konzilswerk. — 1948, p. 300, in-8°.

XLVI. - Federici Giul. Ces., S. I.: Il principio animatore della Filosofia Vichiana. — 1948, in-8°, pag. 220.

XLVII. - Nanni Luigi: La Parrocchia studiata nei documenti lucchesi dei secoli VIII-XIII — 1948, pp. XVI-234, in-8°.

XLVIII. - Asensio Felix, S. I.: « Misericordia et Veritas » — El hesed y'émet divinos: su influjo religioso-social en la historia de Israel. — 1948, pp. 344.

XLIX. - Ogiermann Helm. Aloysius, S. I.: Hegels Gottesbeweise. — 1948, pp. 230.

L. - Orban Ladislas: Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum. — Vol. II, 1949, in-8°, pag. 218.

LI. - Beck, G. J. Henry: The Pastoral Care of Souls in South-East France, during the Sixth Century. - 1950, in-8°, pag. LXXII-415.

LII. - Quadrio, Giuseppe, S. D. B.: Il Trattato « De Assumptione B. Mariae Virginis » dello pseudo Agostino, e il suo influsso nella teologia Assunzionistica latina. - 1951, in-8°, p. XVI-432.

LIII. - Schmidt, Herman A. P., S. I.: Liturgie et Langue vulgaire. Le problème de la langue liturgique chez les premiers Réformateurs et au Concile de Trente. - 1950, p. 212, in-8°.

LIV. - Galtier, Paul, S. I.: Aux origines du Sacrement de Pénitence. - 1951, p. XII-228, in-8°.

LV. - Broderick, John F., S. I.: The Holy See and the Irish Movement for the Repeal of the Union with England (1829-1847). - 1951, p. XXVIII-240, in-8°.

LVI. - Williams, Michael E.: The Teaching of Gilbert Porreta on the Trinity, as found in his Commentaries on Boethius. - 1951, p. XVI-134.

LVII. - Hanssens Ioannes M., S. I.: Aux origines de la Prière Liturgique - Nature et Genèse de l'office des Matines - 1952, p. VIII 180, in-8°.

LVIII. - Asensio, Felix, S. I.: Yahveh y su Pueblo - Contenido teológico en la historia bíblica de la elección. - 1953, p. 260 in-8°.

LIX. - De Haes, Paul: La Résurrection de Jésus, dans l'Apologétique des cinquante dernières années. - 1953, in-8°, p. XVI-320.

LX. - Mori, Elios Giuseppe (R. D.): Il motivo della Fede, da Gaetano a Suarez, con Appendice di Fonti Manoscritte. - 1953, in-8°, p. XVI-280.

LXI. - Laurin Joseph-Rhéal, O. M. I.: Orientations Maîtresses des Apologistes Chrétiens de 270 à 361. - 1954, in-8°, pp. VIII-500.

LXII. - Bernini Giuseppe, S. I.: Le Preghiere Penitenziali del Salterio. - 1953, in-8°, p. XXIV-324.

LXIII. - Hoenen Petrus, S. I.: De Noetica geometriae origine theoriae cognitionis - 1954; in-8°, pp. 300.

LXIV. - Courtney Francis, S. I.: Cardinal Robert Pullen († 1146) - An English Theologian of the twelfth Century - 1954, in-8°, p. XXIV-296.

LXV. - Orbe Antonio, S. I.: En aurora de la exegesis del IV Evangelio (Ioh. I. 3) (Estudios Valentiníanos vol. II). - 1955, in-8°, p. XXIV-400.

LXVI. - Villoslada Riccardo Garcia, S. I.: Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551), alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773) - 1954, in-8°, p. 360.

LXVII. - Studi Filosofici intorno all'Esistenza, all'Essere, al Trascendente. (Relazioni lette nella Sezione di Filosofia del Congresso Internazionale per il IV° Centenario della Pont. Università Gregoriana). - 1954, pp. VIII-352, in-8°.

LXVIII. - Problemi scelti di Teologia contemporanea. (Relazioni lette nella Sezione di Teologia del Congresso Internazionale per il IV° Centenario della Pont. Università Gregoriana). - 1954, pp. 468, in-8°.

LXIX. - Questioni attuali di Diritto Canonico. (Relazioni lette nella Sezione di Diritto Canonico del Congresso Internazionale per il IV° Centenario della Pont. Università Gregoriana). - 1954, pp. VIII-500, in-8°

LXX. - Studi sulla Chiesa antica e sull'Umanesimo. - (Studi presentati nella Sezione di Storia Ecclesiastica del Congresso Internazionale per il IV° Centenario della Pontificia Università Gregoriana). - 1954, pp. VIII-314, in-8°.

LXXI. - Nuove Ricerche storiche sul Giansenismo. - (Studi presentati nella Sezione di Storia Ecclesiastica del Congresso Internazionale per il IV° Centenario della Pontificia Università Gregoriana). - 1954, pp. XII-354, in-8°.

LXXII. - La Preghiera e il lavoro apostolico nelle Missioni. - Relazioni e comunicazioni lette nella Sezione di Missiologia del Congresso Internazionale per il IV° Centenario della Pontificia Università Gregoriana. - 1954, pp. 160, in-8°.

LXXIII. - Da Veiga Coutinho, Lucio: Tradition et Histoire dans la Controverse Moderniste (1898-1910). - 1954, pp. XXIV-276.

LXXIV. - Coathalem, Hervé, S. I.: Le Parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Eglise dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII° siècle. - 1954, pp. VIII-140, in-8°.

LXXV. - Van Roo, William A., S. I.: Grace and Original Justice according to St. Thomas. - 1955, pp. VIII-220, in-8°.

LXXVI. - Bettray, Giov., S. V. D. - Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. I. in Cina. - 1955, pp. VIII-300, in-8°.

LXXVII. - Fecher, V. J., S. V. D.: A Study of the Movement For German National Parishes in Philadelphia and Baltimore (1787-1802). - 1955, p. XXXII-283, in-8°

LXXVIII. - Van den Baar, P.: Die Kirchliche Lehre der « Translatio Imperii Romani » bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. - 1955, p. XXII-154, in-8°.

LXXIX. - Belloli, Luigi - La Teologia dell'Assunzione corporea di Maria dalla definizione dell'Immacolata alla fine del sec. XIX. - 1956, p. XXVI-407, in-8°.

LXXX - Rasolo, L., S. J.: Le dilemme du concours divin: primat de l'essence ou primat de l'existence? - 1956, p. 134, in-8°.

LXXXI. - Alszeghy, Z., S. I.: Nova Creatura (La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo). - 1956, p. 285, in-8°.

LXXXII. - Francis A. Sullivan, S. I.: The Christology of Theodore of Mopsuestia. - 1956, p. VIII-299, in-8°.

LXXXIII. - Orbe Antonio, S. I.: Los primeros herejes ante la persecucion (Estudios Valentinianos, vol. V). - 1956, p. XII-320, in-8°.

LXXXIV. - Bortolotti Roberto, S. I.: La formazione degli effetti civili del matrimonio nel regime concordatario italiano. - 1956, p. VIII-192, in-8°.

Date Due

